

LA CULTURE AMAZIGHE

Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours



Actes du colloque de Fès
28-29 mai 2009

Édition scientifique
Hammou Belghazi

La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours

La culture amazighe
Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours

Actes du colloque organisé par le CEAS les 28-29 mai 2009 à Fès

Édition scientifique
Hammou Belghazi

Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques
Série : Colloques et séminaires – n°37

Titre	:	La culture amazighe. Réflexions et pratiques anthropologiques du temps colonial à nos jours
Edition scientifique	:	Hammou BELGHAZI (CEAS)
Éditeur	:	Institut Royal de la Culture Amazighe
Réalisation technique	:	Centre de la Traduction, de la Documentation, de l'Édition et de la Communication (CTDEC)
Couverture	:	Hammou BELGHAZI (CEAS)
Dépôt légal	:	Mo 2554 2013
ISBN	:	978-9954-28-161-1
Imprimerie	:	El Maarif Al Jadida - Rabat

Sommaire

Présentation ... 9
Hammou BELGHAZI

Hostilités académiques : approches conflictuelles à propos des Imazighen du Maroc central ... 13
Michael PEYRON

Du discours au sauvetage de l'objet architectural. Une approche cognitive et pratique du patrimoine présaharien dans le Maroc colonial ... 33
Salima NAJI

Les Idaw Facebook. Typologie de groupes amazighs sur un réseau social virtuel ... 55
Souad AZIZI

Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines ... 77
El khatir ABOULKACEM-Afulay

Le déni du processus d'arabisation. Les arabophones de l'Oued Noun face aux indices de leur passé berbérophone ... 97
Claire Cécile MITATRE

Fraction de tribu. Une prénotion érigée en concept ... 109
Hammou BELGHAZI

Le territoire tribal de Lakhsas à l'épreuve de la colonisation. Le rôle des notabilités dans la gestion sociale et politique ... 135
Mbarek WANAIM

Présentation

Le colloque dont les actes font l'objet de ce livre[1] s'inscrit dans le cadre des activités scientifiques du Centre des Etudes Anthropologiques et Sociologiques de l'Institut Royal de la Culture Amazighe. Il a été organisé à Fès, les 28 et 29 mai 2009, en partenariat avec la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Saïss-Fès (filière des *Etudes amazighes*). Son objectif primordial est d'amorcer une véritable approche de déconstruction et de reconstruction des travaux d'anthropologie (ou de sociologie) dédiés à la culture amazighe. Une approche qui devrait permettre de poser des jalons pour délimiter un champ de recherche anthropologique amazighe.

Les questions qui sous-tendent un tel objectif sont fondées sur le sens attribué ici au terme de *réflexion anthropologique* et à celui de *pratique anthropologique*. Le premier veut dire le retour de la pensée du chercheur en anthropologie sur elle-même afin de sonder une dimension ou de scruter un aspect de son objet d'étude : une idée, un lien, une institution, un rite, une croyance, etc. Le second signifie l'activité de l'anthropologue qui, à travers une démarche systématique de la collecte des données et de leur analyse, cherche à atteindre des résultats concrets.

Les réflexions et les pratiques anthropologiques sur la culture amazighe ne sont pas d'aujourd'hui. Initiées par les voyageurs et les explorateurs européens, elles ont commencé à prendre forme avec l'instauration du régime colonial en Afrique du Nord. Elles datent des années quarante du XIXe siècle : période des premières enquêtes de terrain effectuées par les officiers et les administrateurs. Au temps de la colonisation, les études

---

[1] Nous tenons à remercier ici Khlid ANSAR et Benaïssa ICHOU pour avoir respectivement traduit vers l'amazighe et l'arabe le texte de la quatrière de la couverture.

anthropologiques ont notamment porté sur deux thèmes majeurs : d'un côté, l'organisation sociale à dominante tribale ; de l'autre, la magie, la religion et la superstition.

La période post-coloniale n'a pas connu d'évolution ou de mutation profondes en matière de réflexions et de pratiques anthropologiques. Elle a vu naître une acerbe critique locale (autochtone) à l'égard des « sciences de la colonisation », de l'anthropologie en particulier. Une telle critique n'a pas arrêté ni détourné le cours des investigations anthropologiques. La recherche en anthropologie, grâce à l'effort acharné de chercheurs nord-africains et occidentaux, s'est poursuivie et se poursuit encore dans les universités et instituts maghrébins, anglo-saxons et français.

Sans nul doute, du temps colonial à nos jours, un savoir anthropologique (ou à vocation anthropologique) non négligeable est-il accumulé sur une partie du système culturel amazighe. Seulement, la plupart des travaux accomplis sous la colonisation regorgent de clichés aussi réducteurs que trompeurs. Leurs auteurs, dont la vision se veut *scientifique* ou *savante*, demeurent toutefois prisonniers d'une interprétation tendancieuse, ethnocentriste et, parfois, nettement raciste.

L'esprit tendancieux de l'anthropologie (et de la sociologie) coloniales persiste toujours. Faute d'intenses recherches approfondies, il oppose une résistance farouche à l'analyse scientifique. Sans critique ni remarque ou nuance, nombre de chercheurs ne cessent de prendre pour vérité immuable des concepts en crise.

Ce type d'esprit n'est pas suffisamment dévoilé, critiqué. Aussi l'explication qui en découle demande-t-elle à être davantage déconstruite et (re)construite. Et ce, dans les différents domaines de la culture amazighe tels que les liens de parenté et alliances matrimoniales, le droit coutumier, les pratiques et croyances (ou représentations) magiques et religieuses, l'architecture, l'archéologie, les structures sociales traditionnelles, la techno-économie, etc.

Conçu donc comme un effort de déconstruction et de reconstruction des productions anthropologiques (ou sociologiques) sur la culture amazighe, l'objet principal de ce colloque gravite autour de quatre axes thématiques : *Production du savoir anthropologique* ; *Patrimoine, espace et développement* ; *Oralité et écrit dans la culture amazighe* ; *Structures sociales et système de parenté*.

Inscrites dans le cadre de ces axes, neuf contributions (sept en français et deux en arabe) forment l'ossature du présent ouvrage. Des contributions qui ne vont pas, nous l'espérons, sans fournir au lecteur l'occasion de mesurer l'importance des résultats obtenus dans les domaines abordés. L'ordre de leur présentation respecte l'ordre de succession des interventions de leurs auteurs respectifs.

Hammou BELGHAZI
CEAS/IRCAM

Hostilités académiques : approches conflictuelles à propos des Imazighen du Maroc central

Michael PEYRON
Université Al-Akhawayn, Ifrane

Peu de peuplades, il est vrai, ont fait en si peu de temps l'objet d'approches aussi divergentes que les Imazighen du Moyen Atlas et du Haut Atlas Oriental marocain. Chaque période, sous l'emprise d'un imaginaire bien défini, aura contribué chez les observateurs, qu'ils soient nationaux ou étrangers, à l'élaboration de sa propre vulgate : notamment celles du Protectorat et de la période post-indépendance, dont il va principalement être question ci-après.

Sans parler des *a priori*, des stéréotypes, des procès d'intentions séparatistes ou subversives dressés à l'encontre des Imazighen. Existence qui perdure d'un imaginaire complexe entourant le « berbérisme » honni, voire le « mythe berbère » ; pas évident d'y voir clair ! Philosophie bâtie sur des positions solidement campées et sujettes à polémiques entre universitaires, que l'on peut assimiler à une situation de « *academic warfare* », comme disent les anglo-saxons, d'hostilités académiques. À tel point que l'actuel spécialiste en études amazighes se voit contraint de louvoyer – navigation malaisée – entre la vérité historique et l'interprétation coloniale de phénomènes socio-historiques, lesquels ont été passés au crible par la zaouïa révisionniste des années 1960-1970, souveraine et persuadée qu'elle était de détenir la vérité, à grand renfort de bonnes phrases, sans parler de mots-clefs (comme « Berbéristan », « parc berbère », « robinsons galonnés »), où l'effet de mode le dispute à l'effet d'annonce. Où la recherche dans ce domaine aura été obsédée pendant cinq décennies par un certain Dahir de 1930, ainsi qu'une ambiance de méfiance à l'égard de toute personne lorgnant du côté des études amazighes et pouvant, de près ou de loin, être

taxée de « berbérophilie ». Ce qu'avait déjà exprimé en 1980 un certain observateur :

> « Depuis l'indépendance le berbérisme est jugé à tort comme séparatiste. Ainsi l'histoire arabisée et le berbérisme coloniale se sont objectivement alliés pour jeter le discrédit sur toute action, fût-elle de recherche intellectuelle fondamentale, destinée à remettre à leur place normale les Berbères, leur langue et leur culture. » (H. Boulares, « Les Berbères », *Jeune Afrique*, n° 1015, 10 juin, 1980).

Période ayant eu son pendant, plus heureux celui-là, et consécutif au réveil amazighe des années 1980, caractérisé ultérieurement par une percée sur la scène académique d'une nouvelle génération de chercheurs amazighes. Phénomène que j'ai déjà largement traité par ailleurs (Peyron, 2005).

1. La Vulgate marocaine dite coloniale

La France se positionnant en Algérie à la charnière des XIXe et XXe siècles dans une logique d'expansion, donc de conquête, le Maroc devait inéluctablement en faire les frais. Il s'agissait, du côté français, de cerner au plus vite un maximum de détails sur l'histoire et la géographie du pays, ainsi que l'organisation sociale de ses habitants. Cependant, étant donné la suspicion que manifestaient les populations envers tout intrus s'avisant de pénétrer sur leur territoire, ceci joint au caractère difficile du terrain, sans parler de cette fameuse « insécurité » tribale souvent invoquée comme motif d'intervention par le lobby colonial, il y avait pénurie de renseignements concernant notamment les régions « tamazightophones » du Maroc central et du Sud-Est marocain.

Un Maroc central imparfaitement visualisé du dehors

Pour une vision makhzénienne de l'histoire du Maroc central les autorités françaises pouvaient compter sur des traductions de l'*Istiqça*, encore que l'interprétation qu'ils en firent devait donner lieu, sous la plume d'Henri Terrasse notamment (1952), à l'échafaudage d'imparfaites dichotomies : celle du *bled el-makhzen* et du *bled es-siba* ; d'un « bloc berbère » et d'un sultanat « arabe ». À accorder peut-être trop d'importance à l'institution de la *žemmeɛ*, ('assemblée villageoise') pouvant laisser croire à un certain degré de démocratie[1]. Finalement, par le biais d'une foule d'études un peu

[1] *Cf.* notamment les travaux exhaustifs de R. Montagne, dont *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud marocain*, Casablanca, Afrique-Orient, 1989 [1930]. À noter,

hâtives, d'œuvres de fiction, aussi, ce fut l'émergence dos-à-dos du « bon berbère » et du « perfide arabe [1]». C'était, sans doute, aller un peu vite en besogne. Ainsi, sans doute par excès de cartésianisme, s'élabora ce que l'on a appelé postérieurement la « Vulgate Marocaine Coloniale », formule chère au théoricien révisionniste américain Edmund Burke III (1973), qui s'était lui-même inspiré d'un travail de Ch-R. Ageron (1967) sur la politique française en Kabylie.

À la veille de la conquête, toutefois, tout au plus pouvait-on se référer à des re-lectures de sources arabes (Mercier 1867), à des comptes rendus de voyageurs comme Caillé, Rohlfs, de Foucauld, Harris ; à des essais de synthèses (Quedenfelt 1902) ; à de furtives collectes de renseignements (Mouliéras 1900, de Segonzac 1904 & 1910). Mais, dans cette bibliographie, aucune étude de fond basée sur des observations *in situ* conduites avec toute l'exactitude et la sérénité voulues.

L'expérience kabyle aidant on se sentait cependant en confiance ; le Maroc allait assurément s'avérer un pays marqué par un cloisonnement arabo-berbère d'un genre déjà censé exister en Algérie, tout en permettant la mise au point d'une politique « indigène » adaptée, dont la France saurait tirer partie. Les premiers voyages, les premières missions, à quelques nuances près, semblaient conforter cette impression. Ce fut, semble-t-il, le cas pour le Moyen-Atlas, où, par le biais de ses nouvelles et romans (1921, 1922, 1923, 1930), le Capitaine Maurice Le Glay se tailla très rapidement une notoriété non usurpée basée sur sa connaissance intime du terrain. Où il corrigea quelque peu l'image colportée, par de Segonzac (1910), d'Imazighen anarchiques, immoraux et brutaux. Les personnages qu'il campe sont des pâtres guerriers rudes et batailleurs, certes, mais solidaires entre eux-mêmes et non dépourvus de noblesse et de bons sentiments. Écrits qui justement de par leur style contribuèrent chemin faisant à cultiver certains à priori « romantiques » auprès de leur lectorat. Ceci peut avoir influencé bon nombre de futurs officiers des AI, lesquels, conscients de former une élite, se sentaient clairement investis d'une mission auprès de ces

---

cependant, quant à la démocratie chez les Imazighen, que Gellner, (*Saints of the Atlas*, p. 28) la qualifie de structurelle, voire « vécue » (citant P. Bourdieu), plutôt qu'idéologique.

[1] Depuis les ouvrages de Le Glay (cf. biblio.) au début des années 1920, en passant par des classiques comme R. Manue, *Le hakem au burnous bleu* (1934) jusqu'à Jean d'Agraive, *Le Collier berbère* (1948), ou *La légende du goumier Saïd* (1950) et J. Weygand, *Goumier de l'Atlas* (1954), qui furent parfaitement typiques du genre.

populations apparemment rudes mais attachantes, tout en cherchant à exercer leur métier « avec intelligence », *bel mεequl*, (Peyron 1999 : 17). Nous verrons plus loin de quelle façon fut travestie cette réalité par les révisionnistes.

Entre-temps, sur le plan linguistique, et de façon à cerner au plus vite les nuances de la Tamazight, langue perçue comme quelque peu mystérieuse, l'action de Le Glay trouva son prolongement dans les travaux de « berbérisants » issus de la mouvance algérienne : Abès, Laoust, Loubignac, Roux, Basset, etc. Il fallut attendre pourtant la décennie 1930 pour voir apparaître un ouvrage solide sur le droit amazighe (Surdon, 1938) ; pour que Saïd Guennoun, officier kabyle servant chez les AI, et ayant pris femme dans le pays Ichqiren (détail qui n'est pas sans importance), puisse enfin livrer la première monographie fiable sur le Moyen Atlas (1933). Travail complété peu après par un roman (1934), ainsi qu'un travail en tout point remarquable sur la Haute Moulouya (1991), d'où est tiré la citation suivante :

> « Rendons aux Berbères marocains l'hommage auquel ils ont droit. Nous ne laisserons pas effacer de la carte du monde le dernier îlot berbère sans redire à ceux qui se sacrifient pour sa défense notre admiration. Ce peuple est digne de l'estime des nations les pus dignes de l'univers… »

Intentions des Officier des AI

Beau métier que celui des officiers des AI, dont certains idéalistes se prenaient, certes, pour des paladins des temps modernes. La finalité de leur mission, toutefois, échappait quelque peu aux populations amazighes sous leur contrôle. Aussi cordiaux que furent parfois les rapports entre dominants et dominés, ces derniers demeuraient parfois perplexes. Quel but poursuivait le *hakem* dans son *borj* ? Pour quelles raisons cherchait-il à contrôler le pays environnant ? Ainsi s'interroge un barde berbère (Roux & Peyron : 179) :

> « Pourquoi le Chrétien nous mène-t-il la vie dure ?
> Sa domination s'étend sur l'ensemble du pays, seule compte sa façon de procéder,
> Dur pour nous que le joug qu'il fait peser sur notre cou ! »

La réponse nous est donnée, sans ambages, par un ancien des AI (Affaires Indigènes) qui déclare, à propos de ces officiers (Méraud, 1990 : 15) :

> « Leur mission s'effectuait au nom de la France, bien sûr, mais au bénéfice de l'autorité chérifienne, tout en tentant de garantir au peuple marocaine l'équité sociale. Sans aucun doute les résultats ne furent pas à la hauteur des espérances, toutefois ce ne fut pas par manque d'avoir essayé. Le dévouement, l'enthousiasme, ainsi que l'engagement personnel étaient au rendez-vous. »

Il convient également de remarquer, que, reflétant là une idéologie de l'époque privilégiant droiture, moralité et équité, le Français entendait sans paternalisme excessif favoriser « le pauvre bougre » (*azufri* ou *amezlud*). Ceci ressort clairement chez un ancien des AI :

> « Nous devons nous intégrer à nos tribus, nous intéresser à tous les aspects de l'existence de ces pauvres bougres, afin de l'améliorer, car nous le pouvons et […], nous le leur devons. » (Carrère, 1973 : 27).

Du reste, les officiers des AI n'ont pas laissé que des mauvais souvenirs en pays amazighe. Bien au contraire ! Bidwell (1973 :157-158) évoque, dans certains secteurs du Haut Atlas oriental, une véritable « lune de miel » entre le *hakem* et ses ouailles. D'autres témoignages, dont Landau (1950 : 190, 192) et Peyron (1996 : 95), abondent dans le même sens, ainsi que ces vers recueillis par nos soins à la Zaouit Si Abdesslam (Val d'Ifrane, Moyen Atlas) en 1984 :-

> « Honnête l'officier français, ne se laisse par personne éblouir,
> Ni le débauché, ni le voleur jamais ne supportera !
> Devant l'entrée de la demeure point ne s'attarde si l'on ne peut le recevoir. »
> (Peyron, 1993 : 194)

Attitude à mettre en contraste avec celle, peut-être plus intéressée, du collecteur d'impôts du vieux Makhzen qui, lorsqu'il se présentait devant la tente d'un amazigh de haut mont, s'attendait à être régalé d'un poulet, ou d'un autre mets !

La France, en effet, affichait ses intentions de faciliter aux Berbères l'accès à la modernité, par le biais d'une éducation à la française, mais où l'instruction en langue arabe serait réduite à la portion congrue. Ainsi que le déclare clairement un autre observateur (Pinon 1935 : 149) :-

> « La langue arabe ne pourra jamais être un vecteur de civilisation en pays berbère, de même que l'instrument du progrès ne sera jamais le représentant rapace et cordialement détesté du Makhzen ; encore moins le grand caïd. Ces rôles seront assurés par la langue française et l'officier des AI. »

C'est d'ailleurs précisément cet abandon quasi-total de l'enseignement arabe que dénonce Benhlal (2005 : 50-51) dans son ouvrage sur le collège d'Azrou.

Préserver et défendre les institutions amazighes

Abandon de l'arabe qui fut mal perçu par Berque (1962 : 239), lui qui croyait comprendre que le Protectorat entendait « isoler les Berbères de concepts et de modèles français qui, seuls auraient pu leur faire sauter certaines étapes. » Respectueux également de préserver les coutumes amazighes, dont les règles régissant la transhumance, ainsi que l'*izerf* (tout au moins en apparence)[1], les officiers des AI présidaient pourtant des tribunaux de droit coutumier afin de régler les litiges courants, avec l'assistance d'un secrétaire greffier, souvent issu du collège d'Azrou. Tentative de la part des AI de garantir tout de même au « pauvre bougre » une justice équitable, mais qui sera critiquée par certains observateurs comme ayant figé les institutions amazighes, dont Berque (1962 : 240), qui accuse les officiers des AI d'avoir « banalisé l'originalité berbère ».

La transhumance, il est vrai, deviendra la pierre d'achoppement sur laquelle butera les bonnes intentions des AI, pourtant persuadés qu'ils étaient d'œuvrer pour le bien de leurs ouailles. Ce fut le cas du Capitaine Feaugas en poste en 1945 à Immouzzer-des-Marmoucha ; celui-ci fit tout en son pouvoir afin de faciliter a transhumance de « sa » tribu (Peyron, 1999 : 13). À la longue, cependant, la rigidité bureaucratique, voire cartésienne, introduite par les autorités de tutelle s'avérera moins souple, moins adaptée à la fluidité pastorale ayant auparavant garanti un équilibre séculaire. Or, du fait des diverses contraintes imposées à la transhumance dans le Moyen-Atlas, autant par les Eaux et Forêts que par les colons, de 1930 en 1954, date du célèbre soulèvement des Imermouchen, les troupeaux pouvaient de moins en moins jouir à leur guise des espaces d'autrefois. Ce sera une des rares fois où Berque (1962 : 125-127, en dénonçant ce problème, aura vu juste.

Christianisation possible des Imazighen ?

À l'époque du Dahir de 1930 il est fait grand cas par la propagande nationaliste d'une tentative possible de Christianisation des Imazighen.

[1] Au moment de leur reddition la plupart des groupements amazighes insisteront sur le respect de leurs coutumes, dont surtout la préservation du droit coutumier.

Ceci fut notamment le travail d'un propagandiste anti-colonial syrien du nom de Chakib Arsalane, qui anima un meeting à Tanger en 1931, pour dénoncer ces prétendues ambitions de prosélytisme. Or, on sait aujourd'hui à quel point ces accusations étaient fragiles. Et pourtant, l'idée fit son chemin auprès d'une opinion publique maghrébine assez crédule, il faut en convenir. À sa décharge on reconnaîtra que depuis les agissements en Algérie du Cardinal Lavigerie au siècle précédent, sans parler du zèle de certains de ses successeurs au Maroc (Benhlal : 51), bon nombre de Marocains pouvaient craindre que cela n'annonçât une reprise possible de l'évangélisation ! En fait, une république française laïque, ayant justement opéré avec fracas la séparation des pouvoirs entre église et état au début du XXe siècle, ne pouvait valablement être soupçonnée de vouloir accomplir d'aussi noirs desseins.

2. La Vulgate marocaine dite post-coloniale (ou « révisionniste »)

En premier lieu, la vulgate post-indépendance (1956) fut nourrie essentiellement par l'oralité populaire marocaine. Lorsqu'on entendait résumer la « question berbère » de façon conventionnelle, il était de bon ton de ranger ces populations en trois catégories : *brbr lεezz* (les courageux Riffains) ; *brbr kenz* (les entreprenants chleuhs du sud-ouest marocain) ; enfin, celle contre laquelle je m'élève avec énergie, du *brbr xenž*, ou 'pourri' du Moyen Atlas, souffre-douleur de la ironie verbale citadine.

Fut mise en place, également, une langue de bois de bon aloi: désormais ne seront qualifiés de « berbères » que les tapis et le folklore (début, du reste d'une longue « folkorisation » des Imazighen) ; sinon, il convient de les qualifier de « ruraux », ce qui constitue d'ailleurs une bien imprécise définition fourre-tout.

Velléités séparatistes des Imazighen ?

Importante aussi que la contribution à la vulgate post-coloniale de divers universitaires marocains, fermement décidés à décoloniser l'histoire récente du Maroc, dont Lahbabi, Benabdullah et Laroui. Le dernier, en particulier récusa les principaux poncifs du Protectorat concernant les Imazighen, notamment les interprétations coloniales du rôle des zaouïas en pays berbère.

L'ombre d'une visée séparatiste plane désormais sur tout soupçon de remue-ménage chez les Imazighen. À propos de la geste avortée de la zaouïa de Dila, notamment, Laroui n'est guère tendre, qualifiant celle-ci sans ambages de « zaouïa d'expression du nationalisme berbère, mouvement de remembrement de la race sanhajienne » (Laroui : 150), faisant là appel à une terminologie « khaldounienne » totalement dépassée dans le contexte moderne[1]. Ceci cadre parfaitement avec une idéologie dominante et soigneusement entretenue (1960-1990), qui tend à dépeindre les « Berbères » du Moyen Atlas comme d'incorrigibles trublions, débauchés, rebelles, et hérétiques potentiellement séparatistes[2].

D'autres auteurs, et non des moindres, ne se sont guère privés de les accabler. Notamment B. Lugan (2001 : 187), qui reprend à son compte une très « makhzénienne » condamnation des Berbères sanhaja, lesquels « se comportèrent durant plusieurs règnes comme d'intraitables séparatistes ». D. Rivet (1999 : 110) également, les qualifie de « recalés de la grande histoire, condamnés depuis à être des éternels protestataires ». On en vient, du reste, à se demander comment des observateurs censés être impartiaux peuvent commenter avec autant de fiel les aspirations historiques des Imazighen. De plus connaissant les contraintes géo-historiques ambiantes, il est tout de même permis de douter que les dites aspirations aient eu une finalité séparatiste !

Les dichotomies

Parmi celles perçues par le Protectorat, la dichotomie arabo-berbère, prolongement de celle, non moins peu nuancée, du *blad makhzan* contre *blad as-siba*, fut réduite en charpie de manière expéditive! Il fut largement admis qu'aucune portion du territoire marocain n'avait jamais échappé à l'emprise du Makhzen. Ce qui constitue une légère inexactitude. Jamais la *mehalla* chérifienne n'aboutit jusqu'aux recoins les plus fermés du Haut Atlas Oriental, dont le plateau des Lacs chez les Ayt Hadiddou d'Imilchil.

---

[1] Dans son *Histoire des Berbères*, notamment dans le 2e volume (P. Geuthner, 1927), Ibn Khaldun avait reconnus aux Imazighen du Maroc trois familles principales : les Masmuda, Sanahaja et Zenata.

[2] Et qui perdure jusqu'à l'époque actuelle. À cet effet, Gellner (1969, p. 22) évoque les trois principales questions qui se posent constamment à propos des Berbères marocains : 1) s'agit-il d'hérétiques, 2) de rebelles, 3) de démocrates ?

Du reste, lorsque les Ayt ʻAbdi du Kousser firent leur soumission en 1933, ils avouèrent ne pas avoir connaissance d'un sultan à Rabat[1] !

De même l'on escamota l'importance du tandem opposé *žemmeɛ* villageoise/tyranneau local éventuellement élevé à la dignité de caïd *makhzen*, scénario qui, en marge du conflit d'influence entre Moha ou-Hammou et Sidi ʻAli Amhaouch, avait connu certains rebondissements dans la région Tounfit-Aghbala entre 1880 et 1908 (Guennoun, 1933 : 305-307). Tout au plus la presse nationaliste (quotidien *L'Opinion*) se contentait-t-elle de traiter ces notables aspirant à un quelconque caïdat, de « féodaux ».

Quant à la dichotomie arabo-berbère, image de désunion évocatrice du Dahir de 1930, bien entendu, celle-ci n'avait plus cours. « Il n'y a plus de Berbères au Maroc ! », c'est ce que s'entendaient parfois dire journalistes et chercheurs venus enquêter sur le terrain[2]. Discours unitaire d'inspiration jacobine souvent tenu pendant l'immédiat post-indépendance, mais correspondant assez peu aux réalités de la scène marocaine de la fin-XXe siècle. Et pourtant, pour certains observateurs (Bourquia & Miller, 1999, & Crawford 2002), les Imazighen demeurent largement invisibles, tout au moins sur le plan officiel !

« Berbérisme » et « berbérophilie »

C'est non sans délectation, et sans guère trouver d'interlocuteurs pour les contredire, que certains chercheurs post-coloniaux français se sont livrés à une attaque en règle contre tout ce qui pouvait être interprété comme relevant de « berbérophilie ». Dans un ouvrage magistral qui fit longtemps autorité, C.A. Julien (1978), ne s'est pas privé de flétrir aussi bien l'institution du Protectorat, perçue comme ingouvernable, mais de tout ce qu'il percevait dans la politique de la Résidence comme « berbériste » et représentant, de ce fait, une forme de mal absolu.

À peine moins mordante, orientée plus particulièrement sur la littérature coloniale du Maroc, l'étude de G. Dugas (1985) s'acharne contre les stéréotypes du « noble berbère » qui apparaissent dans les livres de

---

[1] Conversation avec René Euloge (auteur de *Chants de la Tassaout*), Casblanca, août 1972.

[2] En particulier Hélène Hagan s'entendit dire cela par un officiel du Ministère de L'Information, à Rabat en 1981 ; même refrain à Figuig en 2001 lorsque Alexandre Pirsch s'y présenta devant les autorités pour enquêter sur les Imazighen de la région.

Barrière-Affre et de Le Glay. Commentant l'œuvre de ce dernier, Dugas s'élève contre ce qu'il appréhende comme manifestations de « berbérophilie » et aboutit à un tel travesti de la vérité, que l'auteur de ces lignes (Peyron 1986) s'est cru obligé en son temps de l'épingler par le biais d'une mise au point plutôt cinglante !

Il va de soi que l'officier des AI, en tant que représentant le plus visible de la dite « berbérophilie » ne sortira pas indemne de cette volonté de critique à l'emporte-pièce, de cette volée de bois vert. Berque (1962), ancien contrôleur civil, ainsi que son collègue Monteil (1958), transfuge des AI, se sont gaussés de ces officiers, présentés comme bien intentionnés, certes, mais assurant un rôle de « Robinsons galonnées auprès d'impossibles Vendredis » ! En fait, bien avant l'élaboration de la caricature « berquienne », Weygand (1954 : 214) lui-même des AI, campait son héros en pleine conquête des cœurs, comme « berbérophile » obligé de se transformer en « berbéro-juste » s'il souhaitait réussir dans sa mission !

Du reste, les révisionnistes ont tant tiré à boulets rouges sur le « berbérisme » pendant la période 1956-1980, que l'on en viendrait à douter de l'existence même des Imazighen, de leur culture, de leurs institutions, de leur langue. Pour certains observateurs gauchistes de l'époque, ils passeraient pour être ni plus ni moins « une création coloniale » (Brett & Fentress, 1997) – postulat que récuse Berque en toute objectivité (1962 : 238) !

Supposé favoritisme pro-berbère ?

Selon la pensée unique nationaliste de l'immédiat post-indépendance le « Berbère » était perçu comme ayant rempli un rôle de collaborateur envers l'administration de la puissance occupante. De nombreux goumiers, tirailleurs, et partisans, il est vrai, avaient participé aux campagnes de l'Atlas contre leurs frères résistants. Des rapports souvent très étroits, dépassant parfois la simple sympathie, avaient unis cadres français et hommes de troupe amazighes (Bidwell : 174). D'où un supposé penchant chez ces derniers pour la traîtrise et la subversion.

Une abondante littérature coloniale où figurait en bonne place le courageux et loyal combattant amazighe pouvait laisser croire que celui-ci était le « chouchou » d'une tranche du lectorat français gagné à sa cause, et partant, d'une certaine pensée officielle française – au moins pendant l'ère coloniale. Que la France allait effectivement tout mettre en œuvre pour venir en aide

aux habitants de ces régions reculées, déshéritées. Si cela fut en partie le cas sur le pourtour nord-ouest du Moyen Atlas, il n'en fut rien plus au sud, au cœur de ce qui a pu être appelé le « réduit berbère », entre Midelt et Zaouit Ahansal. L'auteur de ces lignes peut attester que l'Imilchil de sa première visite en 1967, n'avait guère changé par rapport à la description et aux images d'époque de 1932 – date de sa capture par l'armée française (Guillaume : 388-391). En dehors d'une difficile piste d'accès, d'un bureau administratif, d'un dispensaire, d'un marché hebdomadaire, et certes, jusqu'en 1956, d'un tribunal coutumier censé juger en toute impartialité, sur le fond, rien n'avait changé entre-temps. La vie conservait un parfum tenace du XIXe siècle.

D'autres observateurs (Gellner 1969, Kherdi 2009, etc.) ont relevé ces faits. Ces lointains cantons montagnards faisant partie du « Maroc inutile », les autorités du Protectorat leur accordaient moins d'importance que le « Maroc utile » des villes et du Gharb, cher à Lyautey. D'ailleurs, lors de la maladie du grand proconsul pendant l'hiver 1921-1922, n'a-t-on pas dit des prières pour sa guérison (sur ordre du sultan Moulay Youssef) dans la bonne ville de Fès ? Ceci étant, peut-on vraiment prétendre que Lyautey ait eu davantage à cœur le bien-être des Imazighen du Maroc central que celui des bourgeois de Fès ?

« Berbéristan » ou « Parc berbère » ?

Il convient, également, de se méfier de certaines spécieuses constructions mentales post-coloniales où l'on mélange aisément les genres. D'accuser le Protectorat d'avoir passagèrement caressé l'espoir de créer un « Berbéristan » en tout cas est à mettre à l'actif de Daniel Rivet[1]! En vérité Berque lui-même (1962 : 240) avait nié que c'était là l'intention des autorités coloniales, prétendant que c'était plutôt vers un « parc berbère » que l'on se dirigeait ; ou alors vers « une réserve de barbares blancs » - expression vraisemblablement empruntée à Ward Price (1934 : 48), qui avait évoqué : « the last barbarians of the white race left on the face of the earth » ! Nonobstant cela, Rivet, ainsi que Benhlal (2005), qui lui emboîte le pas allègrement, opte pour un supposé « Berbéristan » que les autorités de Rabat auraient souhaité voir naître! Alors que Fanny Colonna (2005), une fois lu l'ouvrage de Benhlal (2005) sur le collège d'Azrou, ne pense pas non plus qu'il y ait eu du « Berbéristan » dans l'air – terme calqué, du reste, sur

[1] C'est dans sa préface à l'ouvrage de Benhlal (2005) que Rivet soutient cette thèse.

la notion de « Bantustan », évocateur d'*apartheid* et en vogue chez les étudiants français post-soixante-huitards . Alors qu'un « Berbéristan » (si l'on prend l'exemple du « bantustan » sud-africain) auraient été une région semi-autonome, autogérée par les seuls autochtones sous la férule des autorités de tutelle[1]. Ce qui n'était pas vraiment le cas.

Quant à l'idée de « parc berbère », peuplé de « séquoias » que seraient les dits Imazighen, elle est née de la seule et fertile imagination de Jacques Berque (1962 : 238). À aucun moment la Résidence de Rabat ne s'est-elle explicitement prononcée en ce sens. La notion de « parc » suppose un espace ouvert à d'éventuels visiteurs. Or, il n'en était rien. Sous le Protectorat les régions « berbères » les plus reculées étaient des espaces plus ou moins clos, qualifiés de « zones d'insécurité », gérées par les officiers des AI ; on y circulait, en principe, muni d'un laissez-passer délivré par les autorités militaires[2]. Il s'agissait, on le sait, de mettre les populations amazighes à l'abri de toute contamination peu souhaitable, fût-elle panarabe, nationaliste, ou autre (Méraud : 15). Ce serait là le but avéré de cette « mise au frigidaire » (Gellner : 19) des institutions amazighes sous la coupe de l'administration des Affaires Indigènes. Tout au plus voyait-on ces zones en tant que réservoirs de main d'œuvre militaire, ce qui demeure le cas, rappelons-le, pour le Moyen-Atlas à l'époque actuelle.

---

[1] Où se situe-t-il ce très curieux et mythique « Berbéristan » ? Ce fut le nom, en tout cas, attribué par les Turcs à la Basse Nubie vers les XVe/XVIe siècles (Faye & al. 1975) ; sans parler de rares apparitions dans le *Shahnama*, épopée des rois de Perse, où il est notamment question (avec image à l'appui) de la capture par le héros Guraza du « *Shah of Berberstan* » ! (cf. http://www9.caret.cam.acuk/images/800/Painting).

[2] Ainsi, en 1929, ma grand'mère maternelle, Mrs. F. G. MacIver, a-t-elle dû se faire délivrer un laissez-passer en bonne et due forme par le Général commandant la région de Marrakech, avant de pouvoir franchir le Tizi n-Tichka vers le sud dans son automobile. Par ailleurs, un ami belge, Maurice Forseilles, m'a raconté comment, en 1953, étant parti d'Oued Zem avec son fils en vélo ils avaient grimpé au-delà de Ksiba ; puis, étaient parvenus jusqu'au poste d'Aghbala, où leur apparition imprévue avait éveillé les soupçons de l'officier des AI. Soumis à un interrogatoire circonstancié, d'autant plus qu'ils étaient « étrangers », et peut-être aussi parce qu'un certain al-Hansali (alias « tueur du Tadla ») avaient récemment sévi dans le secteur, ils furent contraints de rebrousser chemin. La région tamazightophone d'Aghbala n-Ayt Sokhman n'était donc ni un parc, vu que l'on y entrait comme « dans un moulin », ni un « berbéristan » ; simplement une zone sous surveillance.

Pour ou contre l'organisation « segmentaire »

Du point de vue purement anthropologique, la plus grande différence entre l'approche coloniale et post-coloniale réside dans l'apparition de l'école anglo-saxonne, dite « segmentaire ». Depuis qu'Evans-Pritchard avait constaté en 1932 qu'une peuplade soudanaise, les Nuer, étaient organisée selon des segments, de nombreux chercheurs britanniques et américains avaient « pris le train en marche ». Prônant l'organisation « segmentaire », pendant la période post-Protectorat, surtout, ceux-ci (Gellner 1969, Hart 1981, Rosen, 1973, Vinogradov 1974) s'étaient penchés sur le Maroc, et plus particulièrement les Berbères. Ils avaient constaté, avec une satisfaction malsaine et mal dissimulée, que les autorités françaises avaient assez piètrement perçu l'organisation sociale des Imazighen. Elles auraient dû revoir leur copie, car ce système péchait par excès de simplicité. Sur les organigrammes de la direction des AI à Rabat, il est vrai, chaque confédération (les Ayt Yafelman, par exemple), se voyait sub-divisée en tribus, en fractions, en sous-fractions et en « os » (*iġsan*).

En 1972 les partisans de la doctrine « segmentaire » consignèrent leurs opinions dans un ouvrage collectif et polémique, *Arabs and Berbers*, qui pendant une dizaine d'années fera autorité. L'innovation proposée par ces révisionnistes tient à ce que chaque groupement (on ne parle plus de tribus, cela ayant un relent d'archaïsme) soit divisé en segments, situés à divers niveaux. En un tournemain, toute la littérature savante du Protectorat, toutes les « fiches de tribus » patiemment élaborée par les AI, devenaient caducs. Fini, le « particularisme berbère » ; plus de revendication culturelle ou linguistique. Effectivement, dans *Arabs and Berbers* les « segmentaristes » anglo-saxons cherchent à convaincre leurs lecteurs que les Imazighen, ont cessé d'exister en tant que groupement sociolinguistique. Dans le même ouvrage, L-J Duclos prétend, quant à lui, que les Berbères se sentaient humiliés et frustrés par la politique pro-berbère du Protectorat, fascinés qu'ils étaient, en tant que citoyens marocains, par l'éclat de l'Arabisme islamique (Duclos : 225). Ainsi, vérité criante, des années lumières séparent-elles les idées nées sous le Protectorat de celles de l'époque post-coloniale. Il s'agit, en réalité, d'hostilités académiques quelque peu inassouvies, sans guère d'échanges possibles, étant donné que de nombreux spécialistes de l'époque coloniale, discrédités par la décolonisation, décédés, ou retraités, n'étaient plus en mesure de riposter !

Quoiqu'il en soit, devenue à la mode, la notion du « segmentaire » va dominer la recherche jusqu'au milieu des années 1980, avant d'être mise en cause, à son tour (c'est de bonne guerre chez les universitaires !), par certains de ses ténors[1]. De toute façon, parfaitement adaptée à l'époque ancienne où l'accent était mis sur la collectivité, l'organisation sociale segmentaire n'aurait pas tenu face à un modernisme privilégiant l'individu.

3. Pour une approche post-révisionniste

Pendant longtemps, en effet, les données ont été faussées. À présent, cependant, que les théories coloniales et post-coloniales ont été examinées, analysées, confirmées ou infirmées ; que les clameurs polémiques se sont tues, il est permis d'envisager les études anthropologiques amazighes avec le recul et la sérénité qui s'imposent. Surtout sans se préoccuper des « chapelles », ni des vulgates ! Depuis le discours d'Ajdir (2001) où le roi Mohammed VI annonçait l'ouverture longtemps attendue d'une académie amazighe, l'IRCAM, le ciel s'est dégagé, l'ambiance au Maroc est effectivement devenue plus propice à la recherche.

Grâce à cette ouverture, le chercheur amazighe obtient enfin droit de citer. Ces quelques dernières années ils ont été en effet nombreux à se faire publier, souvent dans le cadre de l'IRCAM, dont on se doit de saluer la contribution primordiale à ce florilège du savoir. On y distingue des universitaires comme Amina Aouchar, Meftaha Ameur, Aïcha Bouhjar, Fatima Boukhris, Fatima Sadiqi, Ahmed Boukous, El Houssaïn El Moujahid, Ahmed Skounti, Ali Azaykou, (la liste n'est point exhaustive) ; de même que des hommes de terrain à l'exemple de Zayd Ouchna, d'Ahmed Haddachi, de Houssa Yakobi, 'Ali Iken, d'Aomar Taous, etc. Travaux qui, quasi-inconnus à l'étranger, et pas toujours accessibles au Maroc en raison des aléas de la distribution, méritent d'être plus largement consultés.

Si, d'un côté, en Europe les études amazighes tendent à rester le seul fait des locuteurs natifs (hormis quelques rares chercheurs hollandais ou allemands), une relève anglo-américaine se profile à l'horizon, fait récent assez marquant et intéressant principalement le domaine de la Tashelhit, avec comme chefs de fil David Crawford et Katherine Hoffmann. Pour ce qui est de l'aire de la Tamazight, hormis quelques volontaires du Corps de

---

[1] Se reporter aux articles publiés par H. Munson Jr., in *American Anthropologist*, 1989/91: 386-400, in *Man,* 1993/28,2: 267-280; D.M. Hart, in *American Anthropologist*, 1989/91,3: 765-781; cf. également W. Kraus (1991).

la Paix plutôt discrets, Miriem Ali de Unzaga de l'université d'Oxford a un travail en cours sur les tapis de Toufstelt, alors que Louisa Wong en fait autant tout près de là sur la chorégraphie de l'*ahidus* à Aïn Leuh (Moyen Atlas) ; quant à Cynthia Becker elle consacrait sa thèse (2006), aux arts amazighes du pays Ayt Khebbach (sud-est marocain). Un fait important caractérise la démarche de ces trois chercheuses : chacune essaie, avec plus ou moins de bonheur de s'initier à la langue amazighe, alors que certains universitaires de la génération précédente se fiaient par trop à des interprètes pour mener à bien leurs enquêtes de terrain (Chiapuris, 1979 ; Kasriel, 1989 ; Lecestre-Rollier 1997, etc.).

Car, afin de correctement cerner les aspects divers de la société amazighe du Maroc profond en pleine mutation, il convient de comprendre comment ces derniers – intéressés au premier chef – vivent leur amazighité ; également faire la part des choses entre les avis sérieux que l'on peut entendre à propos de la culture des Imazighen et les approximations verbales citadines concernant leurs supposée visées séparatistes. Le chercheur idéal devra, bien entendu, développer son propre point de vue critique en se méfiant des maîtres à penser et autres directeurs de thèse, soucieux de « faire passer » leur philosophie, leur problématique de terrain. Cela a été le travers, on le sait, de l'école « berquienne » des années 1980-1990. Afin d'éviter ce type de dérive il convient d'être bien informé : compulser la bibliographie exhaustive des écrits en français, en anglais et en arabe sur le sujet, ceci s'appuyant, en outre, sur une solide connaissance du pays, des gens et de la langue.

Trop de chercheurs anglophones ou francophones privilégient encore les archives et les bibliothèques, se contentant essentiellement de sources dans leur propre langue, et négligeant le travail de terrain. Lorsqu'ils parviennent à publier des papiers c'est parfois au triomphe de l'absentéisme que l'on assiste. Constatation affligeante et phénomène que j'ai récemment mis en exergue par écrit (Peyron 2009) ; que j'ai dénoncé maintes fois de vive voix auprès des étudiants américains et marocains qui fréquentent depuis une dizaine d'années mes cours d'histoire et de culture amazighe à l'Université Al-Akhawayn d'Ifrane.

À mon modeste niveau d'ailleurs, j'ai cherché à stimuler leur curiosité, les poussant à faire du terrain, à recouper leurs sources, à rédiger des notes de recherche en tenant compte de ces principes, en un mot à leur communiquer l'enthousiasme que je ressens (toute « berbérophilie » mise à

part !) pour cette culture millénaire ayant tant contribué à la diversité marocaine. Puissé-je ne pas avoir œuvré en vain[1]!

[1] À l'heure où je rédige ces lignes je m'apprête à quitter Ifrane, à prendre ma retraite, ayant au préalable transmis le flambeau à un jeune et talentueux chercheur amazighe, Mustapha al-Qadery, à qui je souhaite pleine réussite dans la tâche exaltante qui l'attend !

Bibliographie

Abès, *La première année de berbère*, Rabat, 1916.

Ageron, Ch-R., « La politique kabyle sous le Second Empire », *Revue France d'Outre-mer*, 1967 : 67-105.

Ameur, M. & *al.*, *Initiation à la langue amazighe*, Rabat, IRCAM, 2004.

Ameur, M. & Boumalk, A., *Standardisation de l'amazighe*, Rabat, 2004.

Aouchar, A., A., *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Casablanca, Afrique Orient, 2000.

Azaykou, A. S., *Histoire du Maroc, ou les interprétations possibles*, Rabat, Cenre Tarik Ibn Zyad, 2002.

Benhlal, M., *Le collège d'Azrou ; la formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc*, Karthala-IREMAM, 2005.

Becker, C.J., *Amazigh arts in Morocco : women shaping Berber identity*, Austin, UTP, 2006.

Berque J., *Le Maroc entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962.

Bidwell, R. *Morocco under colonial rule*, Londres, F. Cass, 1973.

Bourquia, R., & Miller, S., *In the shadow of the Sultan: culture, power, and politics in Morocco*, Cambridge (Mass.), HUP, 1999.

Brett, M., & Fentress, E., *The Berbers*, Oxford, Blackwell 2005 [1997].

Burke, III, E., « The image of the Moroccan state in French ethnological literature: a new look at Lyautey's Berber policy », *Arabs and Berbers*, Londres, Duckworth, 1973 [1972].

Carrère, J.-D., *Missionnaires en burnous bleu*, Paris, Lavauzelle.

Chiapuris, J., *The Ait Ayash of the High Moulouya Plain*, Ann Arbor, Michigan, 1979.

Colonna, F., « Benhlal Mohamed, *Le collège d'Azrou ; la formation d'une élite berbère civile et militaire au Maroc.* Karthala-IREMAM, 2005, 413p », Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée [En ligne], N° 117-118 – *L'Irak en perspective*, juillet 2007.

Crawford, D., Moroccan Households in the World Economy: Labor and Inequality in a Berber Village. Baton Rouge: Louisiana State University Press. 2008.

D'Agraive, J., *Le collier berbère*, Paris, Éd. De Flore, 1948.

Doury, P., *Un échec escamoté de Lyautey : l'affaire du Tafilalet, Maroc oriental (1917-1919)*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Duclos, L.-J., « The Berbers and the rise of Moroccan nationalism », *Arabs and Berbers*, (E. Gellner & C. Micaud, éds.), Londres, Duckworth, 1973, [1972] : 217-229.

Dugas, Guy, « Politique et Littérature Berbériste au Maroc colonial : Maurice Le Glay et Marie-Barrère Affre », *Maghreb Review*, vol. 10, 2-3, 1985, p. 62-67.

Faye, J.D., Gray, R., Oliver, R.A., *Cambridge History of Africa*, 1975, 752 p.

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969.

Guennoun, S., *La montagne berbère : les Ait Oumalou et le pays zaïan*, Rabat, Omnia, 1933.

Guennoun, S., *La voix des Monts : mœurs de guerre berbères*, Rabat, Omnia, 1934.

Guennoun, S., « La Haute Moulouya », *EDB*, 1991.

Guillaume, A., *Les Berbères marocains et la Pacification de l'Atlas central*, Paris, 1946.

Haddachi, A., *Dictionnaire de Tamazight: parler des Ayt Merghad (Ayt Yafelman)*, Salé, Imp. Beni Snassen, 2000.

Haddachi, A., *Tislit n kw yass ; recueil de poèmes en Tamazight*, Marrakech, Imp. Walili, 2001

Hart, D.M., *Dadda 'Atta's forty grand-sons*, Wisbech, MENAS, 1981.

Hoffmann, K. E., *We share walls: language, land and gender in Berber Morocco*, Oxford, Blackwell, 2008.

Iken, A., *Asekkif n Inzâden*, Rabat, IRCAM, 2004.

Janon, R., *Les salopards*, Alger, Charlot, 1945.

Julien, C.A., *Le Maroc face aux impérialismes, 1415-1956,* Paris, Éditions J.A., 1978.

Kasriel, N., *Libres femmes du haut-Atlas ? Dynamique d'une micro-société au Maroc*, Paris, Harmattan, 1989.

Kherdi, A., *L'ancien droit coutumier amazigh du Maroc central*, inédit., 2009.

Khettouch, H., *La mauvaise gestion de la cité perçue par un genre littéraire : cas de timdyazin*, Thèse de doctorat, Fac. des Lettres Dhar El Mehraz, Fès, 2005.

Kraus, W., *Die Ayt Hdiddu*, Österrechischen Akademie des Wissenchaft, Vienne, 1991.

Landau, R., *Invitation to Morocco*, Londes, Faber, 1950.

Lecestre-Rollier, B., « Identité et altérité : la logique du contrat dans les sociétés berbères du Haut Atlas marocain », *Jacques Berque La méditerranée, le haut Atlas*, Université de Provence, 1997 (p. 19-41).

Lujan, B., *Histoire du Maroc des origines à nos jours,* Librairie Académique Perrin/Critérion, 2000.

Méraud, M., *Histoire des AI,* : *Le Service des Affaires Indigènes du Maroc, (Histoire des Goums marocains, tome III),* Paris : Koumia, 1990.

Mercier, E., « Sidjilmassa selon les auteurs arabes », *Revue Africaine*, XI, 1867 : 233-242/ 274-283.

Monteil, V., *Les officiers*, Paris : Seuil, 1958.

Moujahid, El, E., *Grammaire générative du Berbère ; morphologie et syntaxe du nom en Tachelhit*, Rabat, Fac. des Lettres, 1997.

Mouliéras, A., *Lexique des parlers beraber*, Oran, 1901, document manuscrit (cf. H. Stroomer & M. Peyron, Catalogue des archives berbères du « Fonds Arsène Roux », Cologne, Rüdiger Köppe Verlag, 2003, p. 82-83.

Ouchna, Z., *Asfafa n twengimt*, Rabat, IRCAM, 2007.

Peyron, M., « Réponse à l'article de G. Dugas sur Maurice le Glay », *The Maghreb Review*, 1986.

Peyron, M., *Isaffen Ghbanin/ Rivières profondes*, Casablanca, Wallada, 1993.

Peyron, M., « La saga des Aït Bu Slama », *EDB*, 14/1996 : 75-95.

Peyron, M., « Entre haine et amour : officiers des AI et tribus dissidentes (Atlas marocain) 1914-56 », *AWAL*, n° 19/1999 : 9-18.

Peyron, M., « Bringing Berber studies out of the academic wilderness », *Expressions maghrébines*, Univ. of Florida, (M. Segara, éd.), vol.4, n°1: 1-17, summer 2005.

Peyron, M., "Recent cases of incomplete academic research on Morocco's Berbers", *JNAS*, 2009 (sous presse).

Pinon, R., *Fin des temps héroïques*, Paris, Berger-Levrault, 1935.

Rivet, D., *De Lyautey à Mohammed V, le double visage du Protectorat*, Paris, Denoël, 1999.

Quedenfelt, Lieut., « Division et répartition de la population berbère au Maroc » (trad. Cne. Simon), *Revue Africaine*, XLVI, 1902 : 79-116/ 263-301.

Rosen, L., "The social and conceptual framework of Arab-Berber relations in central Morocco", *Arabs and Berbers*, Londres, Duckworth, 1973 [1972], 155-173.

Sadiqi, F. & Ennaji, M., A Grammar of Amazigh, Fac. Des letters Dhar El Mehraz, Fès, 2004.

Scott O'Connor, V.C., *A Vision of Morocco : The Far West of Islam*, Londres, Thornton Butterworth, 1929 [1923].

Segonzac, R. de, *Voyages au Maroc, 1899-1901*, Paris, 1904.

Segonzac, R. de, *Au cœur de l'Atlas*, *Mission au Maroc 1904-1909*, Paris, Larose, 1910.

Surdon, G., *Institutions et coutumes des Berbères du Maghreb*, Tanger & Fès, Éd. Internationales, 1938.

Terrasse, H., *History of Morocco*, (trad. Hilary Tee), Casablanca: Ed. Atlantides, 1952.

Vinogradov, A., *The Ait Ndhir of Morocco: a study of the social transformation of Berber tribe*, Ann Arbor, Michigan, 1974.

Ward Price, *In Morocco with the Legion*, Londres, Jarrolds, 1934.

Zaki, M., & Charqi, M., *Maroc: Colonisation & résistances 1830-1930*, Salé, Imprimerie Beni Snassen, 2008.

Du discours au sauvetage de l'objet architectural. Une approche cognitive et pratique du patrimoine présaharien dans le Maroc colonial

Salima NAJI[1]

La construction patrimoniale est toujours un instrument de domination qui tend à fabriquer des pères : à revisiter les origines pour qu'elles collent à un courant de pensée ou une idéologie à laquelle l'on adhère. On vient donner au passé une interprétation signifiante qui nourrit le présent et le justifie. Les administrateurs coloniaux élaborèrent au Maroc, de 1912 à 1956, une gestion particulière de la « Berbérie » qu'il importe aujourd'hui de préciser. L'architecture dite berbère, celle qui n'aurait concernée que les montagnes et les oasis, celle de la « pacification des confins[2] », l'architecture rurale longtemps minorée, fut, au tournant des années 1940 inventoriée et protégée. Le système conservatoire reposait sur l'idée d'appartenances extérieures, on désirait notamment conserver une image intacte de l'Antiquité. Si en Algérie, département français, il eut successivement trois référents sollicités (Rome, l'Orient, puis la Méditerranée) pour mieux rattacher ce territoire à la France comme l'a magistralement montré Nabila

[1] Architecte DPLG (Paris-La-Villette) en exercice au Maroc, docteure en Anthropologie de l'EHESS, chercheure rattachée au Laboratoire « Sources Anciennes-Multimédias-Publics pluriels » (Université de Caen).

[2] Chacun sait que l'euphémisme « pacification des confins » renvoie aux guerres coloniales sur les territoires des montagnes et du Sud et dont la résistance a donné du fil à retordre à la France qui mit plusieurs décennies à « contrôler » tout le territoire (1912-1934) non sans pertes humaines importantes. Ce sont ces mêmes territoires si difficiles à conquérir dont les administrateurs ont voulu en faire des destinations touristiques de premier ordre : ces territoires du Maroc dit alors « non-utile » devenaient sources de revenus, par le tourisme. Schématiquement, on peut donc dire que si Robert Montagne aide à la « pacification », Henri Terrasse et Prosper Ricard s'attachent à mettre en valeur les territoires fraîchement conquis.

Oulebsir (Oulebsir, 2004) ; pour le Maroc, protectorat sous contrôle français, l'idée d'un peuple enfant pour lequel est reconstruite une origine exogène, fut constamment mise en avant.

Pour exposer cette problématique, nous nous appuierons très largement sur la figure marquante de Henri Terrasse, à la fois historien et inspecteur des Monuments historiques, ainsi que sur celle du Capitaine de Vaisseau, officier de la Marine, Robert Montagne, qui resta – même une fois en poste en Syrie, à Paris ou à Alger – proche des sphères décisionnelles du Maroc. Ces deux hommes ont su allier en effet, tout au long de leur longue carrière, la théorie à la pratique ; tous deux eurent du pouvoir et distillèrent des idées qui furent opératoires. Tous deux produisirent, en marge de leurs fonctions prestigieuses, des textes d'importance qui firent date et marquèrent plusieurs générations de chercheurs. Il est intéressant, aujourd'hui, d'analyser ces productions intellectuelles et ces deux trajectoires à la direction des Affaires indigènes élaborées pour « sauver » la culture amazighe à partir de ses artefacts culturels. Si pour les arts « ruraux » (tapis, bijoux, cuir, etc.) l'apport fondamental de Prosper Ricard a fait l'objet de nombreux travaux critiques, si pour les sciences sociales, les travaux de Robert Montagne ont été soigneusement étudiés, pour l'architecture en revanche, l'analyse critique est restée plus timide.

A travers un certain nombre de ces textes produits dans le contexte colonial au nom du sauvetage culturel, on peut se poser la question des impensés coloniaux de cette approche patrimoniale des oasis et de la montagne : Quel était alors exactement le sauvetage dénoncé et quels en ont été les moyens mis en œuvre ? Quelle en est la fortune critique aujourd'hui à la fois des écrits et des actions entreprises sur le patrimoine berbère ? Y-eut-il des résultats au point que nous pourrions aussi parler de système ?

Impensés et discours paradoxal

Lorsque l'on étudie les textes produits par les cadres de la colonisation, nous sommes d'abord frappés par un discours somme toute paradoxal : présentant une architecture arrêtée dans des temps archaïques, l'orateur reste néanmoins fasciné par la beauté poignante des sites. Ces administrateurs, recrutés très jeunes par la Résidence, appliquent à des objets vivants – les sociétés qu'ils découvrent – les grilles intellectuelles qu'ils ont appris dans leurs brillantes études. Fraîchement débarqués au Maroc, ils s'enflamment et mettent toute leur énergie dans la découverte

d'une « civilisation » que les codes de l'époque les empêchent de considérer à part entière. S'ils produisent des textes qui firent école, il faut cependant user à leur endroit d'une réelle distanciation. Car derrière les mots, se cache aussi toute la mentalité d'une époque, le manque de connaissance du continent africain et le sentiment de supériorité. Derrière la soif de découverte, n'y avait-il pas également la stratégie de carrières à mener hors de la métropole ?

Deux textes, abondamment illustrés, qui vont marquer leur époque et annoncer un genre nouveau, vont d'abord nous intéresser : *Villages et kasbas berbères* paru en 1930 de Robert Montagne d'une part et *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis, les plus belles architectures du Sud marocain* de Henri Terrasse publié en 1938 d'autre part. Ces deux ouvrages sont conçus avec soin, dans l'héritage des illustrateurs français du XIXe siècle où texte et image, sont conjointement élaborés. Des lettrines et des gravures, enrichissent les beaux clichés pris « sur le vif », dans les montagnes et les vallées présahariennes. Tout en raffinement, les ouvrages produits obéissent cependant à des objectifs liés au politique. Toute approche bibliographique des années coloniales dénoue l'écheveau des commandes impulsées par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines (I.H.E.M.), intimement lié au Bureau des Affaires Indigènes. Cette double approche cognitive et pratique du protectorat français, supposait en effet une organisation scientifique calquée sur le système de la métropole, appuyée son organe central, l'I.H.E.M. lequel était bien évidemment en liaison directe avec la Direction Générale des Affaires Indigènes. Robert Montagne comme Henri Terrasse étaient familiers de ces régions ; en contact permanent avec les contrôleurs civils et les officiers des Affaires indigènes qu'ils avaient par ailleurs formés avec d'autres à l'I.H.E.M., ils étaient tenus informé des besoins et des urgences. Ils étaient aussi placés dans la posture de ceux qui impulsent, ceux par lesquels passent toutes les décisions.

Ce système de cour utilisait la hiérarchie de la république française : ses principes et méthodes, l'efficacité éprouvée de ses institutions. Dans les archives de la Résidence générale, on découvre de nombreuses commissions pour l'examen des difficultés rencontrées sur le plan financier par l'Inspecteur des Monuments Historiques pour permettre de multiplier les actions patrimoniales. La procédure de classement investie de l'autorité de l'Etat est alors centralisée et sous contrôle en métropole du Ministère de l'Intérieur et au Maroc des Affaires Indigènes. L'on voit les administrateurs se démener pour trouver des manuscrits anciens, pour faire en sorte de

sauver un monument, pour chercher des fonds pour ces sauvetages : œuvrer le plus possible pour un patrimoine dont ils savent l'importance. Ces hauts fonctionnaires étaient de véritables hommes de culture qui avaient étudiés à Paris auprès des meilleurs spécialistes de l'art, les expositions et les salons étaient une habitude chez ces hommes de lettres. Qu'en a-t-il été de la formation de ces deux figures de l'administration coloniale, contemporaines l'une de l'autre, et qu'il est intéressant de réunir pour cet article : Robert Montagne et Henri Terrasse, tous deux hommes de plume et de terrain ?

Ambitieux parcours d'hommes de culture

Historien, agrégé de l'université et docteur *ès-lettres*, héritier de l'Ecole française d'archéologie, Henri Terrasse (1895-1971) est l'un de ces hommes d'une génération exigeante qui a le sentiment de découvrir un sol vierge dont on construire les bases d'un développement. Fidèle au crédo des *Paroles d'action* du Maréchal Lyautey, H. Terrasse vient compléter la ruche de ces hommes cultivés et ambitieux qui nourrissent la part culturelle du protectorat. Elève du grand historien d'art médiéviste Emile Mâle et du meilleur spécialiste de l'Empire byzantin de sa génération, Charles Diehl, Henri Terrasse est attiré par l'histoire de l'art islamique, notamment celui de l'Espagne musulmane, consolidant bientôt, après Georges Marçais, le concept nouveau « d'Occident musulman ». En 1923, deux ans après avoir été nommé au Maroc, il devient professeur d'histoire de l'islam et d'art musulman à l'Institut des Hautes Etudes marocaines (I.H.E.M.), puis maître de conférences d'histoire d'art musulman en 1933, avant d'être chef de services des Monuments historiques du Maroc en 1935. Successivement directeur de l'I.H.E.M. en 1941, il est professeur d'études d'archéologie et d'art musulman de la Faculté d'Alger en 1945 tout en conservant ses premières charges à l'Institut (I.H.E.M.). Il achèvera sa carrière en 1957, comme directeur de la Casa Velàzquez de Madrid, prestigieuse maison à la fois Académie de France et École française de recherche clôturant un cycle d'échanges et d'ouverture, tourné vers une connaissance des arts islamiques de l'Occident dont il a été un grand précurseur.

Quant à Robert Montagne (1892-1954) qui termine sa carrière au très prestigieux Collège de France, il n'a, curieusement, pas choisi comme son ami et contemporain Henri Terrasse la voie royale d'alors : l'étude d'une discipline classique et prestigieuse à l'Ecole Normale supérieure. Il est rentré dès l'âge de 19 ans à l'Ecole Navale et, a, par le Maroc suivi une voie

atypique qui « ne l'empêche pas, d'être aussitôt reconnu comme spécialiste de sociologie musulmane : de 1924 à 1930, il est maître de conférences et directeur d'études à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines. Reconnu par qui ? Non par ses maîtres ni par ses pairs, mais par le Résident Général Lyautey, conquis par ce marin sociologue ». (Valensi, 2000 : 23). De son poste de Commandant de Vaisseau, à force de terrain et de publications, il est, en 1930, parvenu à la grande porte du système universitaire français (doctorat *ès lettres*). Conseiller de Lyautey depuis ses premières années au Maroc, notamment pour les « questions tribales », Robert Montagne a exercé de multiples fonctions à la tête d'institutions administratives mais également scientifiques : bureaux des Affaires indigènes, Institut français des études arabes de Damas (I.F.E.A.D.), Centre des hautes études d'administration musulmane (C.H.E.A.M.), qu'il a fondé en 1936 à Paris et dirigé jusqu'à sa mort. Il accompagne le Général Catroux en Algérie pendant la seconde guerre mondiale puis revient poursuivre son effort à la consolidation d'un ordre colonial auquel il voua toute son existence jusqu'à sa chaire au Collège de France qui s'intitulait : « Histoire de l'expansion de l'Occident ».

Villages, qsours, kasbas berbères, si belles architectures du Sud marocain

En rapprochant ces deux trajectoires, en même temps que leurs deux textes fondateurs au titre fort similaire et où il est question d'architecture, on ne peut s'empêcher également de rapprocher les références, le corpus bibliographique, mais aussi les lieux cités. Le lecteur reconstruit ainsi automatiquement la généalogie de toute étude réalisée sur ces territoires : à partir du travail précurseur du docteur André Paris d'abord avec ses *Documents d'architecture berbère* (1925) où le docteur tout effectuant ses tournées dans l'Atlas occidental a été parmi les premiers à produire d'admirables planches de dessins de portes, de chapiteaux et autres détails de façades ou d'intérieurs de demeures ; les premiers travaux d'ethnologie d'Emile Laoust, non seulement celui des *Mots et choses berbères* (1920), mais aussi celui de l'habitat des *qsour*-s du Moyen-Atlas et du Maroc central. Henri Terrasse comme Robert Montagne, citent tous ces noms que leurs contemporains connaissent comme les travaux du géographe Jean Célérier ; Jean Dresch n'est pas oublié, il va publier en 1938 avec Jacques de Lépiney *Le Massif du Toubkal*, premier guide d'alpinisme et de tourisme du plus haut sommet de l'Atlas, parce qu'il créa dans les années 1930, envers et contre tous, une compagnie de transport et de tourisme qui permit les premières mises en tourisme de l'Atlas depuis son versant nord ; et puis évidemment

les textes et photographies de l'infatigable Fréderic de La Chapelle, agent de renseignement qui maîtrise les langues vernaculaires, et qui dressa le premier le tableau politique du Sud marocain. Ce sont ces mêmes noms, cités de façon collégiale en ouverture de nombreux travaux ultérieurs qui continueront à servir de cadre de référence au patrimoine berbère, celui du Sud marocain et de la montagne que D. Jacques-Meunié – en en proposant la synthèse – regroupera bientôt sous le vocable « Maroc présaharien ».

Le texte de celui qui est déjà inspecteur des Monuments Historiques en 1935, nous paraît très révélateur de choix idéologiques en même temps que d'un tournant que prend alors cette « pensée coloniale ». Henri Terrasse a effectivement réuni pour la première fois un « ensemble cohérent [1] » d'architectures appartenant au Nord de l'Afrique qu'il s'emploie à célébrer parce qu'elles sont, dit-il, méconnues et méjugées. Racontant leur découverte progressive pendant la conquête coloniale, il dit avec justesse rassembler ainsi les « membres épars de la plus ancienne architecture de la Berbérie » englobant les édifices du M'Zab et ceux de l'Aurès ou de la Kabylie (Algérie), les demeures de Tozeur et de Nefta (Tunisie), et enfin les traditions constructives du Maroc présaharien. Ce sera finalement l'objet de son étude, explique-t-il, présenter chacune des écoles du Sud marocain en tachant de leur rendre leur importance au regard de l'histoire. Il rappelle d'abord le regard dédaigneux porté au début sur ces « humbles », « parents pauvres » privés de vraies désignations, semblant « sans grand intérêt», indigentes constructions campagnardes, «banales et rudimentaires », « provinciales», il dénonce « l'inconscient mépris » qui au départ empêcha effectivement de voir leur vraie grandeur. Pourtant, cette reconnaissance qui passe par un livre d'art très étudié et très soigné, néglige paradoxalement la spécificité intrinsèque des ces « diverses écoles d'architecture ».

Une synthèse trop parfaite d'une histoire désirée

Car si, avec beaucoup d'intelligence et de façon très novatrice, Henri Terrasse, réunit un ensemble d'architectures, il repousse assez vite l'hypothèse d'une parenté avec le « pays noir » (pourtant évoqué), préférant échafauder une théorie d'origines toutes exogènes où les filiations sont énumérées en cascade :

[1] Toutes les citations proviennent de l'édition originale et *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis, les plus belles architectures du Sud marocain, op. cit.* 1938, et notamment le premier chapitre.

> « L'architecture qui vit encore aujourd'hui dans les oasis marocaines était, à la fin du XIII[e] siècle, entièrement formée. Elle avait gardé les tours et les murs obliques que l'Égypte ancienne répandit aux confins du désert en Asie et en Afrique. Rome lui avait donné tous les plans de ses édifices. L'Islam enfin l'ornait des décors géométriques qu'il avait reçus de la Mésopotamie et de la Perse. Toutes les civilisations qui ont marqué le monde berbère ont laissé leur trace dans l'architecture des oasis. » (Terrasse, 1938 : 79).

Malgré l'artifice du style, où l'abondance des références aurait dû apparaître bien suspecte et fort très discutable, Henri Terrasse ne cessera d'être recopié, sans nuance. Aujourd'hui encore, certains échos de ces lignes peuvent être lues dans de mauvaises études ou dans des revues touristiques. Cette synthèse trop parfaite d'une histoire désirée de l'architecture berbère montre les derniers engouements des années coloniales pour cette région du monde et trahit en même temps l'incapacité des savants à restituer convenablement une architecture dont sont systématiquement niées les origines propres. Invitant à parcourir un inventaire de formes connues, il y est présenté une sorte d'encyclopédie des grandes civilisations, qui se seraient succédé en Afrique septentrionale et qui auraient apposé leur « marque » sur les territoires. A l'image des pages d'un catalogue, des correspondances visuelles sont suscitées, entre certaines architectoniques du Sud marocain et des édifices antiques considérés alors comme majeurs.

L'Afrique, implicitement indiquée au détour d'une phrase est aussitôt minorée : elle est la grande absente de cette étude. Pour cette génération, ce continent n'a pas d'histoire. Elle n'est pas encore considérée en effet comme porteuse de civilisation parce qu'elle ne possèderait, à leurs yeux, aucun monument digne de ce nom. Le discours sur les matériaux de construction (clivage pierre/terre crue) est, à ce titre, emblématique d'une lecture sous-tendant le vide civilisationnel.

La théorie évolutionniste et le « décor »

Pour cette génération, la Civilisation s'incarne dans la pierre, le raffinement visible des mises en œuvre ou le décor, une « grammaire de l'ornement ». L'ouvrage à succès d'Ower Jones, *The Grammar of Ornament*, (1856) a été un instrument de diffusion des cultures « autres » par l'ornement. Il montre la perception d'une époque éprise de maniérisme et fascinée par le décor, l'épigraphie, les motifs, l'arabesque. La conception ornementale est première et indicative d'un degré de civilisation. L'usage du mot « décor »

– mot employé par toute cette génération et dont il convient de se méfier – qui appartient à l'esthétique occidentale dite des Beaux-Arts distingue les arts majeurs (peinture, sculpture, architecture) des arts mineurs (l'ornement des arts appliqués, le mobilier, etc.) et indique cette ancienne méthode qui consistait à découper les productions culturelles en catégories détachées du fond culturel qui les a produit mais aussi de leur usage (Naji, 2001 :185-191). Fidèles à la théorie évolutionniste, les premiers ethnologues européens qui découvrent « l'art » des peuples non occidentaux s'intéressent en effet à l'ornement, le considérant comme l'œuvre première du « primitif », qui va, à leurs yeux, du plus simple au plus élaboré, du figuratif à l'abstrait, une abstraction toujours décorative. Pour eux, plus la bâtisse est austère, et plus elle serait primitive. Moins un lieu a de décor, plus il leur apparaît archaïque. Une architecture en pisé de terre, « friable », certes peut être monumentale, mais elle ne reste, pour eux, qu'une sous-architecture, ici celle d'une civilisation altière, oubliée, ce qu'il en resterait maintenant qu'elle serait très « dégradée » : les pâles vestiges d'un temps définitivement perdu.

Le plus grand reproche que l'on puisse faire à l'ouvrage de H. Terrasse est d'avoir enfermé son objet dans l'art monumental hérité des grandes civilisations et dans une histoire coloniale purement idéologique. Fidèle à une formation attentive aux styles, le plan qui se dégage de son étude – notamment le chapitre intitulé « Origines et parentés de l'architecture des oasis » – rappelle celui des *Monuments d'Afrique septentrionale* (Coste, 1874) qui privilégièrent l'antiquité, Rome, l'Egypte et l'art musulman. Il hérite des catégories normatives de la génération précédente. Le monument alors est considéré comme un document qui délivre des messages sur une époque pour instruire. Seul l'Antique est véritablement la référence, l'archéologie et l'épigraphie sont le creuset de ces hommes.

Les « grandes » civilisations : toujours autres

Ainsi, dans ce texte, il n'est pas question de s'écarter de la doxa de l'époque : La *Civilisation* c'est la Grèce, Rome, l'Egypte et le Levant. La référence biblique aussi est là, synthèse d'une Mésopotamie originelle : « On imagine ainsi les murailles d'Ur en Chaldée, d'où partit Abraham… » (1938 : 94). Terrasse ira sans cesse chercher des origines ailleurs, et ses successeurs aussi, plus loin encore au Yemen, voire en Afghanistan. Alors même qu'il est pourtant frappé par la force et l'unité du territoire berbère, l'autre donnée qui devrait être évidente, le continent noir, est évoquée au

détour d'une phase (Terrasse 1938 : 8, 48, 79, 80), sans faire l'objet d'un chapitre à part entière comme cela est le cas systématiquement pour les autres références citées (*L'héritage de l'Egypte, la marque de Rome*, *la parure de l'Islam,* etc.) Tout comme il occulte l'Afrique, H. Terrasse refuse de voir les spécificités locales tout en présentant néanmoins une grande famille de formes. L'Afrique est un impensé que le découpage colonial renforce encore entre une Afrique du Nord (Algérie, Tunisie, Maroc) arabo-musulmane, et une Afrique sub-saharienne (Afrique Occidentale Française) que tout opposerait : une Afrique blanche et une Afrique noire.

Pareillement, il tait l'apport des dynasties almoravide et almohade qui ont pourtant pour origine le grand Sud où elles ont marqué le sol de *ribat*-s de pierre impressionnants, de forteresses, mais aussi de mosquées qui auraient dû indiquer un flux autre que celui d'origines extérieures. Auteur de l'un des premiers ouvrages consacrés à la dynastie almohade, Henri Terrasse avait pourtant su reconnaître l'austérité majestueuse de cette architecture dotée d'une qualité de la ligne qui est une noblesse de l'art et dont il avait mis en valeur naguère la force des plans et la qualité d'une ornementation très équilibrée.

Le déni d'une architecture locale et pourtant un vrai travail de préservation

Dans cette logique négative, le refus des spécificités locales en Afrique est flagrant, mais il y a là surtout un refus d'une reconnaissance de l'architecture berbère en tant qu'entité culturelle autonome.

L'ouvrage de H. Terrasse, qui brille par son iconographie, par la qualité réelle d'un texte ciselé, par la mise en lumière de sites alors méconnus, et par des ambitions conservatoires, enfin, qui viennent transcender le simple projet de livre, est pourtant traversé d'un écheveau de contradictions. La plus évidente reste le travail de reconnaissance effectuée par l'ouvrage et en même temps la négation têtue d'une origine locale. Pseudo-historique, le premier chapitre de l'ouvrage, mériterait d'être complètement déconstruit tant il regorge d'approximations et de disqualifications culturelles. L'idéologie cesse heureusement dès que la description commence. Le livre fait ainsi état du savoir de l'époque sur la question de l'architecture des oasis et des montagnes, c'est-à-dire de ce patrimoine d'aujourd'hui, de plus en plus précieux à mesure qu'il disparaît, et à ce titre, les coloniaux apporte une documentation exceptionnelle, qu'il convient de saluer.

La thèse du déclin de l'islam espagnol en terre marocaine

Avant de se spécialiser dans l'art « hispano-mauresque », auquel il consacre sa thèse d'état en 1932, et avant d'infléchir son discours, H. Terrasse s'intéresse à « l'art berbère » (Terrasse et Hainaut, 1925 : 18-75) puis aux premières dynasties berbères. D'abord très concrètement, à partir des premiers vestiges découverts à Marrakech et sa région, il cosigne avec son maître sur le sol marocain, Henri Basset, *Sanctuaires et forteresses almohades* qui posent les premiers jalons à toute étude sur cette dynastie ambitieuse. Ensuite, il s'intéresse aux Almoravides qui le mènent rapidement en Espagne, même si les découvertes trop récentes, l'incitent à la prudence. Aussi est-ce tout naturellement qu'il rédige *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis*, insistant sur l'idée que le Sud marocain présente un « véritable musée [à ciel ouvert] des plus belles architectures berbères » (Terrasse 1938 : 104) citant en référence la palmeraie de Skoura et la Vallée du Dadès, promises très tôt à une intense fréquentation touristique.

Une stratégie basée sur la reconstruction d'un discours recevable

Là encore si H. Terrasse minimise les productions artistiques et architecturales qui l'ont fascinées la décennie précédente, c'est qu'entre temps, il a élaboré son Œuvre : *L'art hispano-mauresque des origines au XIIIe siècle* et qu'il ne conçoit plus les dynasties marocaines que dans leur extension et épanouissement en Andalousie, auprès de laquelle, elles ne seraient plus que les dépositaires d'une civilisation féconde contrainte à l'extinction une fois devenue (ou redevenue) africaine. A partir du XIIe-XIIIe siècles, le Maroc à l'instar de l'Espagne musulmane ne connaîtrait, selon cette thèse, qu'une sûre « décadence ». Dès lors, les villes ne peuvent être ornées que de bâtiments « hispano-mauresques » ; même après les fouilles de la Koutoubia et d'autres sites importants découverts au fil des années, il ne remet pas en question sa thèse et ne les analyse jamais que comme les prolongements spontanés d'un âge d'or cordouan, échoué au Maroc. Cette idée fera *florès* bien après l'Indépendance (1956) flattant l'égo de l'élite de Fès, ville ayant accueilli de nombreux réfugiés d'Espagne après la *Requonquista*. Ceux-ci pour la plupart se sentant plus proches d'une Europe « civilisée », développée, ne pouvaient que s'identifier à l'héritage raffiné d'*Al Andalous*, et accentuer cette fausse opposition entre une cité florissante d'un Moyen-âge flamboyant, contre le Maroc profond, rural ou montagnard, « arriéré ». L'« hispano-mauresque » allait progressivement devenir « arabo-andalou ».

Toutefois, au-delà des impensés et des occultations, il y a aussi une réelle stratégie de la part de celui qui allait être le premier grand historien du Maroc. Henri Terrasse, alors directeur du patrimoine depuis trois ans, construit pour ces architectures du Sud marocain, un discours recevable : qui lui permette de les placer suffisamment haut pour pouvoir ensuite convaincre le pouvoir colonial et la métropole de protéger les sites tout en ne perdant pas de vue sa propre carrière. Fidèle à la méthode française de protection du patrimoine – l'une des plus pointues à ce moment-là – il a déjà identifié un certain nombre d'édifices remarquables dans le Sud et a initié des travaux d'inventaire, de classement, voire de restauration. Dès 1941, il parvient à faire en sorte que Mme Germaine Jacques-Meunié soit chargée de mission dans la région, missions qu'elle démultipliera plusieurs années durant, mettant à disposition une documentation d'une richesse exceptionnelle sur l'ensemble du Maroc présaharien jusqu'en 1949, où une mission de plusieurs mois au Maroc, accordée par l'institut des Hautes Etudes Marocaines, répondait au Secrétariat général du Protectorat, de voir relever dans les oasis, des « architectures menacées de disparition » (Jacques-Meunié, 1951 : 7). Toujours sous la plume de celle qu'il a lancé, suivront des travaux de grande qualité sur les architectures du Dadès, le Dra, sur Sijilmassa, sur le Tafilalet et sur les greniers citadelles du Maroc tout entier. Parallèlement, il est intéressant de savoir que le mari de celle-ci, archéologue et non moins architecte, Jacques Meunié, fut chargé de recherches à l'I.H.E.M. jusqu'en 1957 et conduisit à ce titre la plupart des fouilles de l'empire chérifien sous l'ombre de H. Terrasse.

Ainsi, Henri Terrasse avait ou allait faire financer les recherches sur des sites archéologiques du Sud marocain, des vallées du Dadès (Jacques-Meunié, 1962) ou du Draa, débloqué des fonds[1] pour refaire les façades des *tighremt*-s de « Vallée des Roses », entre Ouarzazate et Kelaa-Mgouna qu'il fait classer dès 1943. Par ce livre, il assoit la réputation de cette célèbre « route des Kasbas » avant de planifier leur sauvetage. La dimension constructive et stratège de cette étude ne doit pas nous échapper, elle explique aussi les réserves scientifiques que l'on pourrait faire à ce texte.

Les cartons des archives administratives du protectorat français au Maroc nous apprennent ainsi que la dépense à prévoir estimée par M. Terrasse

[1] Dès 1952, des fonds sont débloqués en direction des « architectures berbères du Dadès », 19 janvier 1952, Lettre n°33 de Henri Terrasse au Directeur des Finances, CADN : *Carton 235, Inventaire 9*, « Secrétariat Général du Gouvernement, Service de l'Urbanisme », classements, dossiers d'enquêtes, correspondances diverses.

pour sauver les « architectures berbères des oasis » est, en 1948, dix ans après la parution de son livre phare, disproportionnée par rapport aux ressources budgétaires allouées aux Monuments Historiques, dont il est l'inspecteur général. On songe à trouver des expédients (émission d'une série de timbres consacrés aux plus beaux monuments du Maroc, création d'une société des amis des Monuments Historiques, organisation de semaines culturelles et touristiques [1]). Quelques années plus tard, H. Terrasse a réussi à infléchir la donne, ainsi que l'explique cette note administrative de 1952 :

> « L'inspecteur des Monuments Historiques indique que son but est de conserver l'intérêt touristique de la région des oasis en ne restaurant que les façades des Kasbas situées sur les trajets principaux. Il sera nécessaire de procéder à des travaux de la même importance pendant plusieurs années encore[2]. »

Fidèle à sa formation et aux premières années du protectorat, H. Terrasse incite dès qu'il le peut, comme pour la création des premiers musées du Royaume, à des expropriations permettant que le bâtiment classé, rejoigne un jour, le domaine public. On peut voir comme un aboutissement du travail pionnier de Henri Terrasse, que le classement en Patrimoine Mondial, à la fin des années 1980, du site de Aït Ben Haddou et qui aurait dû logiquement ouvrir au classement de l'ensemble des Qsours et des Kasbahs du Sud marocain[3], déjà partiellement reconnus par l'Unesco en 1975 comme des ensembles culturels cohérents. Méthodique, à la fois homme de terrain et homme d'action, homme de contact et d'expérience, H. Terrasse qui a une solide culture tout en connaissant les rouages du système, essaiera toujours de formaliser les procédures d'inscription et de restauration de façon pérenne.

De 1935 à la fin du Protectorat, du Nord au Sud du pays, ses sauvetages sont providentiels (Mosquée de la Qarawiyine de Fès, Qubba Mourabitin de Marrakech, TinMal et autres chantiers de fouilles dans tout le pays) ; on sait aussi qu'il s'est beaucoup heurté à la nouvelle génération d'urbanistes

---

[1] Lettre n°2-6374 du Directeur des Finances à M. Le Secrétaire Général du Gouvernement. « Objet : Création de ressources nouvelles spécialement affectées à la restauration », 10 septembre 1948. CADN : *Carton 235, Inventaire 9*, « Secrétariat Général du Gouvernement, Service de l'Urbanisme » classement.

[2] Note n° 846 Cabinet Civil du 4 février 1952, CADN : *Carton 235, Inventaire 9*, « Secrétariat Général du Gouvernement, Service de l'Urbanisme », classement.

[3] Le Qsar de Aït Ben Haddou a été classé *Patrimoine Mondial* en 1987.

de l'après-guerre, ses démêlés avec Ecochard à Marrakech indiquent une position radicale assumée de ceux qui ne supportent pas qu'on porte atteinte à une image savamment construite, d'un site arrêté dans un idéal de perfection. Celui de la première génération du Protectorat qui s'inquiète de tout ce qui pourrait venir « altérer gravement la parfaite harmonie de ces régions » (Terrasse, 1938 : 5).

Nous pourrions dire que si les propos sont parfois douteux, l'action sur le terrain, les photographies des ouvrages bâtis, les classements, les restaurations, tous obligent à nuancer le regard. Il est si facile de jeter le bébé et l'eau du bain que d'essayer de comprendre une époque pour en déconstruire le discours.

Le mythe de la romanité et des périodes archaïques

Revenons aux premières lignes du texte d'Henri Terrasse de 1938 et comparons-le aux productions « sociologiques » de Robert Montagne. Il édifie dès les premières pages une théorie où il disqualifie l'islam, érige les Berbères en un isolat où résisterait une permanence romaine et chrétienne, et évacue d'emblée l'idée d'une origine locale. Ce qui est la thèse de cet ouvrage n'est pas sans contradiction, et avec les images qu'il montre, et avec ses ouvrages précédents ou son *Histoire du Maroc* à venir. Henri Terrasse est un conservateur qui a aussi peur que l'ouverture de ces régions à la modernité ne les annihile de leur beauté et de la spécificité historique qu'il leur prête.

Précurseurs de l'inventaire de ces architectures, l'ensemble des ouvrages que nous avons cités, et notamment ceux qui sont illustrés, donne finalement à voir un état virginal de ces contrées, un état ou le ciment comme le « *chewing gum* » n'ont pas encore troublé leur harmonie, pour reprendre l'expression imagée de R. Montagne, à propos des greniers collectifs :

> « Mais le temps presse, le miracle de la conservation des agadirs [greniers collectifs] ne se renouvellera sans doute pas. Chaque jour les influences unificatrices du Nord se font sentir davantage. Aux chants nostalgiques du ahouach, à la poésie du reis endam, de l'improvisateur qui parle en vers, comme le vieil Homère, se substituent maintenant en tribu le phonographe et la radio au bruit nasillard. A la couleur diaprée des voiles de femmes, au luxe barbare des manteaux brodés, à l'éclat des bijoux, font place des étoffes grises et la friperie européenne. Sur les plateaux d'hospitalité s'entasse le chewing gum. Les nouveaux riches triomphent. C'est seulement dans la cour

> des agadirs que se retranche, comme dans une forteresse d'archaïsme, la tradition sur laquelle veille les saints patrons du pays.» (Jacques-Meunié, 1951 : 6).

La colonisation romaine est la référence de cette génération d'hommes issus de l'Instruction Publique ou d'officiers, qui eurent une formation historique importante, déformée par l'appartenance à leur époque. Que recouvre le mythe de la romanité ? D'abord évidemment la volonté de bâtir un Empire colonial de la même envergure ; ensuite l'idée de cousinage religieux (romains chrétiens) qui justifierait la mission civilisatrice (aider des parents pauvres) qui implique, enfin, une supériorité historique. On construit des routes, on pratique la politique de la « main tendue » en associant conquête et aménagement du territoire, avec le concours de « l'indigène », par la force s'il le faut ; L'action est d'autant plus légitime, aux yeux des conquérants, qu'ils se sentent supérieurs puisque historiquement dans leur conception, les primitifs qu'ils découvrent, se sont arrêtés au Moyen Age dans les villes, et aux premiers siècles de l'Antiquité dans le monde rural. Pour comprendre le monde berbère, on multiplie les références aux civilisations reconnues comme fondatrices pour l'Occident, et se faisant on refuse au peuple marocain toute contemporanéité.

Robert Montagne explicite parfaitement cette vision historiciste. Le monde berbère incarne leur « civilisation à son berceau », puisque cette génération était persuadée que toute civilisation passait par des étapes avant de connaître l'apogée que rencontre l'Occident d'alors :

> « Quant à la Berbérie des Montagnes, dans le Bled es Siba, ce pays qui s'est conservé intact dans l'isolement des sommets, c'est le monde occidental un ou deux millénaires avant notre ère qu'elle évoque à chaque instant » (Montagne, 1930-b : 34-35).

L'altérité remplacée par l'antériorité

Comme Henri Terrasse dans cet ouvrage a découpé des strates de civilisations passées, Robert Montagne s'est exercé dans les siens à retrouver des stades évolutionnistes, selon les régions qu'il a donc divisées en strates :

> « Les phases successives de l'existence des tribus européennes de l'âge de bronze ou celle des Barbares lors des invasions (…), les petits chefs que nous verrons surgir dans l'Atlas (…) nous apparaîtront assez semblables aux

> Tyrans grecs avant la fondation des empires (…) cette antiquité encore vivante sous nos yeux, lorsqu'elle nous laisse découvrir les aspects les plus humbles de notre civilisation à son berceau » (Montagne, 1930-b : 34-35).

Cette vision annihile toute considération pour l'Autre. Sans avoir ni la volonté de nuire, ni d'écraser systématiquement, les hommes de la génération coloniale transportent avec eux une vision où l'altérité est remplacée par l'antériorité : l'autre est attardé, inférieur, parce qu'il appartient à un autre temps, un autre âge, il est l'archaïque. Persuadés de percevoir le temps mythique de l'Antiquité dans les montagnes ou les oasis, la perte de l'irrémédiable les assaille. Mais surtout, les paysages sont alors intacts, l'environnement est entier, issu d'une stricte économie oasienne. C'est donc bien l'Antiquité aux portes de l'Europe qu'ils perçoivent et qui représente pour eux un conservatoire intact à préserver. C'est dans le même esprit que seront très tôt créés les premiers parcs nationaux : celui du Toubkal en 1942, après la création de la Charte rédigée dès 1934 et la gestion de ces grands espaces promulguée par Dahir chérifien dès 1919. Pour cette génération, le Maroc contient des strates historiques successives : le Moyen-âge est représenté par les villes, tandis que les montagnes rappellent l'Antiquité ; par contraste, la « ville européenne » elle, est bien moderne.

En Europe occidentale, la consécration du monument historique et sa préservation, est apparue directement liée à l'avènement de l'ère industrielle où la cohorte de formes toutes faites s'opposait au génie des objets fabriqués manuellement. Ces idéologues coloniaux, hommes de plume, la plupart issus de l'Instruction Publique, étaient sensibles à cette même formule connue empruntée à Victor Hugo que « l'industrie a remplacé l'art » ; ils étaient mobilisés par la force d'une conscience historique particulière, et se savaient aussi être les instigateurs d'un changement auquel ils aspiraient spontanément au nom du progrès. Mais qu'ils redoutaient aussi au nom de leur vision du monde en strates historiques. Ils avaient ainsi le sentiment d'être à la fois les premiers découvreurs d'un ordre arrêté qui les fascine, et en même temps les derniers témoins d'un monde qui est inéluctablement voué à être bouleversé. En fait, Robert Montagne sonnera très tôt le glas de ces institutions « périmées » sans savoir qu'elles perdurèrent cependant jusqu'à nous, parce qu'elles portaient en elles d'autres valeurs (Naji, 2006 : 15-16). Les maîtres mots de l'action du protectorat se résument donc par deux infinitifs, conserver et agir : « Conserver qui, au sens littéral, s'oppose à détruire – et réagir à s'abandonner » écrit Lyautey avant de mettre en place

toute une batterie de mesures, de services, et de missions pour empêcher les « désastres » ou autres « profanations et sacrilèges » qui auraient « défiguré » le Maroc des villes impériales. Parallèlement il met la même énergie à créer des villes nouvelles dotées de toutes les qualités requises pour être de vraies villes dignes de la nouvelle Europe.

Les colonisateurs œuvrèrent avec beaucoup de professionnalisme et imaginèrent des développements harmonieux dont on jouit encore, habilement dessinés en fonction de l'héritage du Maroc historique dit « utile ». La zone « indigène » correspond à la vieille ville telle que les étrangers la découvrirent, fascinés, au début du XXe siècle. Elle leur apparût comme une entité difficile à découper, impossible à « moderniser », à assainir, à rendre viable, sans destruction. On ne voulut pas commettre d'impair sur le bâti, comme en Algérie française, impairs qu'on savait irréversibles : on plaqua la catégorie du Monument Historique sur les médinas qu'on préserva avec circonspection et celle de conservatoire sur les montagnes réduites au statut de parc national. Ce qui fut visionnaire et réducteur à la fois. Visionnaire dans la mesure où les Français ne transpercèrent pas et ne déchirèrent pas le tissu urbain ancien, et de ce fait le protégèrent. Toutefois, l'aspect ségrégationniste et idéologique ne pouvaient que choquer, tandis qu'ils maintenaient une vitrine artificiellement intacte essentiellement réservée au tourisme, les colonisateurs passaient à coté de certaines pratiques patrimoniales locales et leurs actions pour le patrimoine intangible s'apparentent *a posteriori* à une forme de destruction.

Une autre contradiction de l'ouvrage est de nous montrer la force de ces architectures, leur beauté, leur intelligence, en leur niant toute solidité et toute possibilité de perpétuation. Un passage du texte trahit d'autres réflexions et une vraie inclination :

> « Alors que nous consolidons, dans ces pays où nous amenons la paix et l'obéissance, l'autorité du makhzen et des grands chefs, alors que nous ouvrons ces pays, naguère à demi-isolés, à l'influence des villes et aux formes les moins esthétiques de notre civilisation, saurons-nous garder des irrémédiables souillures comme de la ruine progressive, les seuls monuments où le sens architectural des Berbères continue de s'exprimer pleinement ? Si nous savions les défendre, ce serait un peu de l'âme berbère qui s'évanouirait et aussi une des plus rares et des plus harmonieuses beautés de l'Afrique qui disparaîtrait à jamais. » (Terrasse, 1938 : 80).

Une génération qui se sent investie d'une mission civilisatrice et qui est sûre d'appartenir à une société du progrès positif, face à un pays qu'elle juge endormi – pour ne pas redire arriéré – dans un Maroc rural ou montagnard, considéré comme non-utile, est placée devant une contradiction : d'un coté, elle doit apporter le bien, nourrir, éduquer, de l'autre, elle doit conserver certains objets dans une sorte de conservatoire dédiée au tourisme (Terrasse emploie le mot de « parc » et de « musée » des Kasbahs). Ici comme pour les médinas protégées dans une zone *non-aedificandi* avant l'heure, comme pour les arts traditionnels placés sous cloche, l'attitude est à la prudence et au calcul. La colonisation appliqua donc dans les montagnes ce qu'elle avait mis en œuvre dans les médinas, une distinction de classes, portée par les mêmes préjugés.

La mission civilisatrice

Dans leur rôle de protecteurs, les colons viennent de gérer la grande disette de 1937 qui frappa le Sud et conduisit les populations faméliques à quitter les montagnes et les oasis pour les villes du Nord, créant outre les difficultés d'approvisionnement ou de transport que l'on imagine, un exode rural qui fit grossir soudainement les villes. Lorsque qu'il décide ainsi dans son ouvrage de traiter des modes de vie, H. Terrasse choisit de convoquer moins le paradis agraire que la survie. Les *tighremts* sont le fruit d'un travail harassant dans les difficultés d'une vie précaire. Il rappelle longuement que la beauté de cette plastique colorée et de cette ciselure des hauteurs, était aussi celle d'une nécessité – les champs étaient jalonnés de tours de garde et les récoltes, souvent convoitées par le voisin, étaient incertaines, juste assez suffisantes pour nourrir une poignée d'individus. Son texte insiste sur la dureté des conditions de vie, sur l'extinction, la disparition des bâtiments, il expose leur fragilité, leur fin proche. Et pourtant, les images présentent avec force des édifices qui disent le contraire. Il est important en effet pour eux, de justifier leur œuvre civilisatrice, et la conservation du patrimoine vient leur rendre un rôle de premier plan d'instigateur du progrès face à un archaïsme impuissant.

Les *Paroles d'action* de Lyautey ont beaucoup insisté sur l'incapacité de l'autochtone à gérer son patrimoine et ses ressources. Les monuments furent découverts très abîmés par les services du Protectorat au point que ceux-ci les crurent plus anciens qui ne l'étaient. La brièveté des choses, la non-conscience patrimoniale, l'indifférence aux édifices abîmés ou ruinés, choquent ces hommes formés à l'antique et nourris des penseurs du XIXe

siècle. Les productions intellectuelles des deux hommes entre 1930 et 1940 donnent ainsi un sentiment de double-discours : celui d'une fascination pour son objet et en même temps celui d'adhérer aux cadres de son temps. D'un côté, parler d'une architecture et de son décor, de l'autre coller à l'idéologie de domination et d'appropriation par son groupe. Ces hommes se sentent investis de la mission de sauver de l'oubli une culture qui semble cruellement vouée à une rapide extinction, qui va de pair avec l'extension du « progrès » et l'action civilisatrice des coloniaux. Si le progrès se diffuse partout, alors il emportera avec lui ces témoins, fragiles, de civilisations disparues.

Mise en tourisme du Sud marocain

Comment est-il parvenu à hisser ces architectures dans les priorités de la Résidence générale ? D'abord en réhabilitant – avec d'autres – une architecture vernaculaire à laquelle il rend ses lettres de noblesse au point que ces petites oasis deviennent rapidement les destinations touristiques favorites des voyageurs de la métropole et que l'image des Kasbahs symbolise très tôt le Maroc. Terrasse a réussi cette entreprise par le statut même de livre d'art choisi. Les architectures les plus monumentales, impressionnantes ou « pittoresques » ont donc été sélectionnées avec soin. Elles proposent de donner à percevoir une variété réelle de formes, en insistant sur des images rendant compte de la réalité des sites.

Dès les années 1920, avec la consolidation de pistes routières sur les deux axes du Tizi n'Tichka et du Tizi-n-Test et la mise en valeur de sentiers muletiers, des passionnés de la montagne (officiers, contrôleurs civils et élite du Protectorat) ont pris l'habitude de parcourir, au printemps, les montagnes de l'Atlas. La section bénévole du Club Alpin du Maroc a inauguré l'ascension de tous les sommets du massif entre 1923 et 1930 et s'est occupée de la parution de cartes topographiques et touristiques à partir de 1932 :

> « En 1936, fut inauguré sur Oukaimeden un refuge d'altitude, pour les alpinistes et les skieurs ; un autre bâtiment était destiné à la formation des Tirailleurs Marocains skieurs devant prendre la relève des Tirailleurs alpins. Un embryon de station de sports d'hiver était né, aujourd'hui à moins de deux heures par la route de Marrakech. Dans le même temps, Imlil sur l'itinéraire de la voie normale du Toubkal devenait peu à peu le « Chamonix marocain ». Pays de la « dissidence », le Haut-Atlas berbère s'est ouvert au tourisme sous la double tutelle de l'armée et des alpinistes, avec l'appui secondaire du Syndicat d'initiative de Marrakech» (Boujrouf et Sacareau, 1998 : 67).

Si la montagne est ainsi très tôt exploitée, la mise en tourisme des vallées présahariennes suivra rapidement.

Les livres du protectorat vont forger la réputation des sites et permettent d'abord à la vallée du Dadès de connaître l'essor touristique que l'on sait, ensuite au mot « Kasbah » d'être attaché à un topos touristique. Il est intéressant de noter ce choix paradoxal d'un mot arabe « Kasba » (ou *kasbah*) pour une architecture berbère ; la terminologie locale des travaux des premières reconnaissances (Foucauld, Laoust, Doutté) de *tighremt* ou de *tagadirt* n'est pas adoptée. On lui préfère *Kasba*, terme d'introduction récente réservé aux demeures des grands caïds enrichis qui ont pactisé avec la France et les autres châtelets de petits *amghar*-s (chefs) qui ont reçu une influence citadine. Le terme va perdurer jusqu'à nous au point de disqualifier définitivement le terme vernaculaire. Les Kasbahs berbères font directement référence au Sud marocain au point d'être plus connues que les Kasbahs ismaëliennes antérieures (et dont la fonction diffère).

Conclusion

A l'issue de cette analyse de la période coloniale, il est bien apparu que l'objet architectural amazigh supportait bien des contradictions entre les disqualifications culturelles et la reconnaissance, entre une fausse sollicitude et pourtant une description enrichissante qui fait l'état du savoir sur la question dans les années de l'entre-deux guerres. Pour comprendre les parcours des savants dont il a été question ici, il a fallu les replacer dans une période de défrichement du passé marocain et d'élaboration d'une « science coloniale» (Hammoudi) grevée de torsions idéologiques et dont la portée reste politique. « Science », dans la mesure où les contrôleurs civils des Affaires Indigènes et les militaires coloniaux ont produit des documents marqués par une idéologie précise mais qui furent toujours appareillés à un cadre formel apparemment rigoureux, lequel fut systématiquement appliqué à toutes les régions passées sous contrôle français. Cette littérature continue à impressionner par sa qualité et à servir de base de référence sans être toujours critiquée ; souvent prise au pied de la lettre, elle peut être recopiée comme une vérité inscrite dans l'histoire parce que parfaitement énoncée dans la période idéalisée de sa découverte.

Nous avons dégagé de cette approche de la culture berbère, par ses artefacts et les textes produits, deux périodes qui intéressent le patrimoine : celle, naïve de la découverte et de l'inventaire de ce qui existe ; et celle

d'après le Robert Montagne des années 1930, celle de la fabrication des idéologies. Henri Terrasse a réhabilité l'architecture vernaculaire au point que très rapidement, les petites oasis du Dadès puis les stations de la haute montagne devinrent des destinations touristiques favorites des voyageurs de la métropole ; voire que l'image des « kasbas berbères » symbolisa très tôt le Maroc authentique berbère. Il est également intéressant de constater que c'est aussi sur le travail de ces spécialistes que l'Unesco, par exemple, travailla, plus tard, à classer en « Patrimoine mondial » le Ksar de Ait Ben Haddou. Le déni de reconnaissance de l'architecture berbère en tant qu'entité culturelle autonome n'empêcha donc pas de l'étudier.

Nous pouvons conclure sur l'idée d'une très grande prudence cependant à étudier ces textes, par ailleurs indispensables à toute approche documentée de la question des arts ou de l'architecture berbères ; textes qu'il faut donc apprendre à laver de leur gangue idéologique pour bien comprendre ce qu'il se joue derrière les mots et retirer alors les éléments qui intéressent la pensée. Etudier ces travaux implique donc de dénouer l'écheveau des amis mais aussi confrères, pris dans la hiérarchie du protectorat du Maroc. L'examen de deux figures, sensibles au développement de l'empire colonial français, Henri Terrasse et Robert Montagne, tous deux hommes qui exercèrent du pouvoir et dont le travail fut complémentaire, laisse transparaître des séries d'actions visant à consolider les positions affirmées dans les discours. Si l'un fut plus idéologue que l'autre, il a été intéressant de voir comment il inspirait son cadet tout en le laissant œuvrer pour classer et sauver concrètement les objets architecturaux à même de développer le tourisme du Sud marocain.

A notre tour de présenter un nouveau paradoxe : la logique négative à l'œuvre et l'incapacité à accepter l'idée d'une entité culturelle, a pourtant, malgré soi, façonné un patrimoine. Un patrimoine qui aujourd'hui se meurt et rend très précieux ces travaux coloniaux qui impliquaient des textes, des photographies, des films, mais aussi ces premières actions de sauvegarde et de protection du patrimoine bâti que nous avons tâché d'exposer ici. Resteront des travaux pour le moment inégalés – ces chercheurs savaient travailler, étaient ambitieux et rêvaient de se hisser en même temps qu'ils hissaient leur objet d'études. Les stratégies individuelles à l'œuvre, n'empêchaient pas d'avoir le sens de l'intérêt général et d'avoir su protéger certains sites en quelques décennies, d'avoir instillé des stratégies collectives de protection du patrimoine lesquelles n'auront hélas pas donné de suite concrète pour la génération post-coloniale occupée à un « progrès »

sans patrimoine. Alors si la méthode est effectivement bien discutable dans ses principes, dans les résultats tangibles en revanche, par les sauvetages et les travaux bibliographiques, elle continue à forcer l'admiration.

Références bibliographiques

Boujrouf, S. & Sacareau I, et *al.*, (1998), « Les conditions de la mise en tourisme de la haute montagne et ses effets sur le territoire. L'apport d'une comparaison entre le Haut-Atlas et le Népal mise en perspective à l'aide du précédent alpin (exemple du massif du Mont-Blanc) », Revue *de Géographie alpine*, n°1, p. 67-83.

Coste, P.-X., (1847), *Monuments d'Afrique septentrionale* : *Algérie, Maroc, Espagne* (Tome 8), 84 pièces, Bibliothèque Nationale, Paris.

Dresch, J., de Lépiney, J. (1938), *Le Massif du Toubkal*, Rabat, Paris, Office chérifien du tourisme.

Hammoudi, A. (2000), « Construction de l'ordre et usage de la science coloniale : Robert Montagne penseur de la tribu et de la civilisation », in *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 265-288.

Hardy G., Célérier J. (1927), *Les Grandes lignes de la géographie du Maroc*. Paris, librairie Emile Larose.

Jacques-Meunié, D. (1951), *Greniers-citadelles du Maroc,* Paris, Arts et Métiers Graphiques.

Jacques-Meunié, D. (1962), *Architectures et habitats du Dadès, Maroc présaharien,* Paris, Librairie C. Klincksieck.

Laoust, H. (1981), « Notice sur la vie et les travaux de Henri Terrasse », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, V. 125, N°1, p. 132-150.

Lyautey, L.-H. G. (1995), *Paroles d'action*, Paris, Editions Imprimerie Nationale.

Montagne, R. (1930), *Villages et kasbas berbères*, Paris, Felix Alcan.

Montagne,R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh),* Paris, Felix Alcan.

Naji, S. (2001), *Art et architectures berbères (Atlas et vallées présahariennes),* Aix-en-Provence, Edisud.

Naji, S. (2006), *Greniers collectifs de l'Atlas, patrimoines du Sud marocain,* Aix-en-Provence/Casablanca, Edisud/La Croisée des Chemins.

Oulebsir, N. (2004), *Les usages du patrimoine (Monuments, musées et politique coloniale en Algérie. 1830-1930)*, Paris, Editions de la MSH.

Paris, A. (1925), *Documents d'architecture berbère,* Paris, Larose.

Terrasse, H. et Hainaut, J. (1925), *Les Arts décoratifs au Maroc*, Paris, Henri Laurens.

Terrasse, H. (1938), *Kasbas berbères de l'Atlas et des oasis, les plus belles architectures du Sud marocain*, Paris, Horizons de France.

Valensi, L. (2000), « Savoir, décision, action : La méthode de Robert Montagne », in *La sociologie musulmane de Robert Montagne*, Paris, Maisonneuve & Larose, p. 21-39.

Les Idaw Facebook. Typologie de groupes amazighs sur un réseau social virtuel

Souad AZIZI
Université Hassan II-Mohammedia

> « On peut voir le cyberespace comme une espèce de bouillon de culture social, le Réseau étant le milieu de cette culture et les communautés virtuelles, dans toute leur diversité, les colonies de micro-organismes qui s'y développent. Chacune de ces colonies – les communautés du réseau – est une expérience qui n'a été planifiée par personne, mais qui a pourtant lieu. » (H. Rheingold, 1995)

Je suis arrivée sur Facebook tout à fait par hasard, il y a de cela à peine huit mois[1]. Une parente m'a invitée à m'inscrire sur ce réseau social pour visionner son album photo. Invitation que j'ai poliment déclinée, comme tant d'autres à rejoindre des sites similaires. Quel intérêt peut bien présenter un réseau social en ligne pour tout chercheur se targuant de vouloir observer de manière scientifique les pratiques virtuelles et les expressions identitaires de ses compatriotes. Je m'intéressais en effet depuis quelques temps au traitement de la question de l'amazighité sur Internet. Mais je pensais alors que Monde Berbère, Amazigh World, Souss.com et autres sites qui affichent d'emblée l'identité communautaire de leurs usagers étaient les seuls pertinents pour l'observation d'internautes amazighs. De plus, j'avais une image erronée des sites de réseautage tels que Facebook, MySpace ou Tribe.net[2]. Je croyais savoir que Facebook ne servait à rien d'autre qu'à retrouver/garder le contact avec d'anciens camarades de classe ou à créer des communautés d'échange et de partage

---

[1] Mon inscription sur le réseau date de septembre 2008.

[2] Ces trois réseaux on récemment fait l'objet d'une observation ethnographique réalisée par une jeune étudiante américaine (J. Ryan, 2008).

sur des sujets ludiques, voire futiles. Facebook n'était-il pas à l'origine un réseau d'étudiants américains[1]. Quel intérêt pouvait-il présenter pour l'observation de communautés amazighes virtuelles ?

Lorsque, cédant à la curiosité, j'ai fini par m'y inscrire, j'ai découvert qu'il comptait déjà plus de 230.000 utilisateurs marocains[2]. En explorant le réseau Morocco et d'autres créés par des Nord-africains, j'ai très vite réalisé que beaucoup de leurs membres affichent une identité amazighe et qu'ils utilisent Facebook pour créer des groupes communautaires.

Dans cette intervention seront présentés les résultats de l'observation de ces regroupements dont les membres, que je propose d'appeler les Idaw Facebook, se réclament d'une identité amazighe et se rassemblent en tant qu'amazighs.

Le terrain de cette étude étant virtuel, aucun contact de face à face n'a été établi avec ces Idaw Facebook. La première question qui se pose donc ici est comment j'ai procédé pour identifier et sélectionner parmi les milliers de groupes qui existent sur Facebook ceux qui peuvent être considérés comme relevant de l'amazighité. En d'autres termes quels sont mes critères de définition d'un groupe d'Idaw Facebook ? Les trois autres questions auxquelles cette communication essaye d'apporter des éléments de réponse sont les suivantes : Dans quel genre s'inscrivent les groupes créés par les Idaw Facebook ? A qui s'adressent-ils : à l'ensemble des Imazighen présents sur Facebook ou à une communauté régionale en particulier ? Et quels sont leurs objectifs de regroupement ?

---

[1] Le nom originel du site Thefacebook, puis Facebook lui vient des annuaires avec photos qui sont distribués aux étudiants des universités américaines. Créé en février 2004 par Marck Zuckerberg, alors étudiant de l'université de Harvard, le site se présentait au départ comme un réseau élitiste ne regroupant que les étudiants de cette prestigieuse université. Graduellement, le site s'est ouvert aux étudiants des autres universités, puis aux étudiants des lycées sur invitation et parrainage par un étudiant membre. Depuis le 26 septembre 2006, Facebook est devenu un site de réseautage transnational, gratuit et ouvert à tous. Aujourd'hui, le site compte plus de 200 millions d'utilisateurs actifs, dont 70% résident en dehors des Etats-Unis. Il a été traduit en 50 langues et 40 autres traductions sont en cours. (Facebook, 2009)

[2] Les dernières statistiques mondiales de Facebook montrent que le nombre d'utilisateurs marocains actifs est passé de 29.530 membres au 08 janvier 2008 à 413.520 au 17 février 2009 (E. Baillargeon, 2009).

1. Critères de définition d'un groupe d'Idaw Facebook

Pour identifier les groupes observés, j'ai exploité le moteur de recherche présent sur le site même de Facebook[1], en faisant usage – dans une première étape – d'ethnonymes transnationaux et régionaux[2]. Toutefois, il convient de signaler que tous les groupes ainsi repérés ne sont pas forcément des communautés d'Imazighen. Car les mots-clefs de la requête peuvent apparaître dans les pages de groupes dont les membres ne se définissent pas comme amazighs ; et qui affichent des centres d'intérêts autres que la culture amazighe. La seconde étape a donc consisté à examiner minutieusement les noms de groupe, la description rédigée par leur créateur (créatrice), les profils des membres les plus actifs, les messages qu'ils échangent sur le « mur »[3] ainsi que les discussions de forum. Nombre de groupes ont également été repérés par un « effet boule de neige ».

Le critère taille a été un élément de sélection déterminant. Car on ne peut parler de groupe ou de communauté qu'à partir du moment où l'on a un minimum de personnes interagissant entre elles de manière régulière[4]. Une

---

[1] A l'entrée d'un mot clef (ou plus), ce moteur permet de repérer toutes les pages où il apparaît : pages de groupes, profils de personnes, pages d'événements, articles, etc. Le moteur de Facebook dispose également d'une fonction « Recherche avancée de groupes » qui permet d'affiner la requête en filtrant les résultats selon les pays, les réseaux ou les catégories de groupes prédéfinies sur le site.

[2] Par « ethnonyme transnational », j'entends ces termes qui désignent l'ensemble des composantes du peuple amazigh, quelle que soit leur inscription nationale ou territoriale. Ces ethnonymes sont Berbère et Amazigh, ainsi que les variantes lexicales et scripturales de ce dernier (Tamazight, Mazigh, Imazighen, Imazighan, Imazighn, Timazighin, Amazighien(s), Amazighian(s), etc.) Par « ethnonyme régional », j'entends les dénominatifs de grandes composantes régionales du peuple amazigh (Chleuh, Kabyle, Twareg, etc.), ainsi que les dérivés de toponymes de grandes régions à dominante amazighophone (Rifi, Soussi, etc.).

[3] Ce que l'on appelle « le mur », dans le langage de Facebook, est une partie de la page d'accueil d'un profil ou d'un groupe. Elle comporte un onglet où les usagers peuvent écrire un message, insérer un lien, publier une vidéo, une photo. Le mur est la partie publique, accessible à tous les amis s'il s'agit d'un profil ou à tous les membres et visiteurs s'il s'agit d'un groupe. Sur ce mur s'affichent également des notifications sur les activités de l'individu ou du groupe. Les membres d'un groupe peuvent donc communiquer par messages asynchrones sur le mur, ainsi que via la boîte électronique et le forum de discussions. Ils peuvent également avoir des échanges synchrones, d'individu à individu, en utilisant la fonction « discussion en ligne ».

[4] Je retiens ici la définition du groupe par D. R. Forsyth : « une communauté est un groupe d'au moins deux personnes qui s'influencent l'une l'autre à travers des

trentaine de groupes, composés de leur seul membre créateur et ne présentant aucune activité depuis leur création, n'ont pas été retenus dans cette échantillon malgré leur amazighité affichée.

Un groupe d'Idaw Facebook est donc une communauté dont les créateurs et membres proclament leur amazighité et échangent sur des thèmes relatifs à la culture amazighe. L'échantillon ainsi constitué est composé de 603 groupes, dont la taille moyenne est de 192 membres[1]. Les plus petits groupes (11) sont composés de 5 individus tandis que le plus grand en regroupe 3951[2]. La « population » de ces 603 groupes s'élève à 115.800 individus. Mais on ne peut effectuer ce cumul qu'à titre indicatif, pour donner un aperçu de l'importance de la population affichant une identité amazighe sur Facebook. Car nombreux sont les individus qui peuvent participer à plus d'un groupe. Par ailleurs, on ne dispose d'aucun moyen pour vérifier que ces usagers n'utilisent pas plus d'un compte sur Facebook.

2. Prédominance des groupes à caractère « sérieux »

Lors de la création d'un groupe, l'usager de Facebook doit définir le réseau et la catégorie dans lequel ils souhaitent l'inscrire. Concernant les réseaux, il a le choix entre celui auquel il a déjà adhéré et d'autres dont le thème ou champ d'activité est proche ou similaire à son projet de groupe. Tout comme il peut opter pour le réseau « Mondial », afin de le rendre visible à un maximum d'internautes. Pour la définition du genre du groupe, le canevas préétabli sur le site offre le choix entre dix grandes catégories, qui permettent de décrire grossièrement le type de communauté et la nature

---

interactions sociales. La communauté est dite 'virtuelle' dès que ses membres utilisent les réseaux informatiques (notamment Internet) pour se rencontrer et échanger. » (2006). Du point de vue de la taille, cette définition est beaucoup plus précise que la classique définition de H. Rheingold des communautés virtuelles comme étant « des regroupements socioculturels qui émergent du réseau lorsqu'un nombre suffisant d'individus participent à ces discussions publiques pendant assez de temps en y mettant suffisamment de cœur pour que des réseaux de relations humaines se tissent au sein du cyberespace » (1995). [C'est moi qui souligne].

[1] Le traitement et l'analyse des données quantitatives de cet échantillon ont été réalisés avec le logiciel SPSS.

[2] Il s'agit de *La femme berbère, une beauté unique*, un collectif se donnant pour objectif de rendre hommage aux femmes marocaines en général et aux femmes amazighes en particulier. Le dernier relevé de la taille de tous les groupes cités ci-après a été effectué le 22 mai 2009. Par ailleurs, les dénominatifs de groupe sont transcrits en respectant rigoureusement l'orthographe, la typographie et la ponctuation adoptées par leurs créateurs.

des informations qui y seront publiées et échangées (tableau 1). Chacune de ces 10 grandes catégories se subdivisent en nombre de sous-types qui permettent de préciser davantage le genre et le contenu du groupe.

Entreprises : groupes à vocation professionnelle, sociétés, entreprises, annonceurs, etc.
Intérêts communs : pour les communautés d'échange autour d'un certain nombre de sujets d'intérêt commun
Arts et loisirs : pour la publication et le partage d'informations sur le monde du spectacle et sur les arts
Géographie : pour la publication d'informations à propos d'un lieu (pays, région, ville, etc.)
Internet et technologies : pour le partage d'information sur les sites web, les NTIC, les produits haute technologie
Juste pour le plaisir : pour les groupes dont l'objectif premier est le divertissement, la parodie, bref tous ceux qui ne veulent pas trop être pris au sérieux
Musique : pour la publication d'informations sur des artistes, des groupes musicaux, un genre de musique, des événements festifs, etc.
Organismes : catégorie pour les organisations et associations à but non lucratif
Sports et loisirs : pour les amateurs de sports physiques et autres jeux et activités récréatives même non physiques
Groupes d'étudiants : catégorie de groupes visant à favoriser le rassemblement et l'échange entre anciens élèves et étudiants

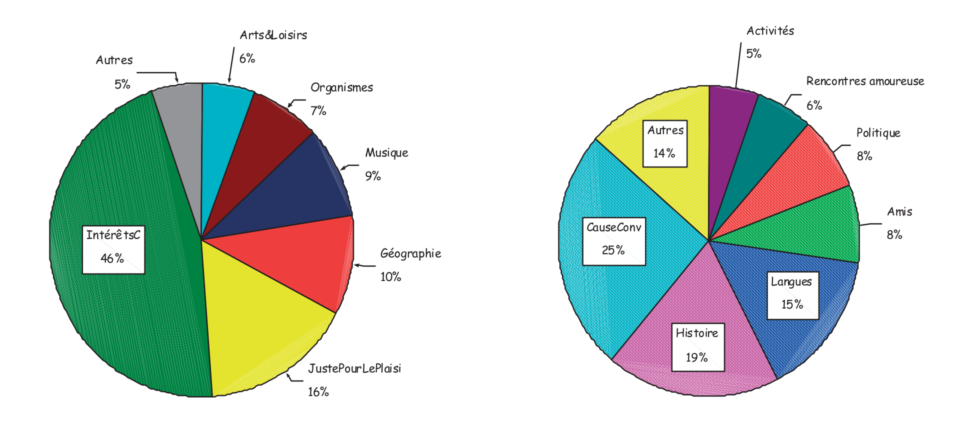
Tableau 1 : **Canevas de catégorisation des groupes sur *Facebook***

Lors de l'identification des 603 groupes ici étudiés, je prenais bien soin de noter le nom du réseau, la catégorie et le sous-type utilisés par les créateurs de groupe. Car ces premiers choix peuvent nous fournir de précieuses informations sur les objectifs initiaux du regroupement. Quel genre de groupes les Idaw Facebook ont-ils souhaité créer ? S'agit-il de groupes de réseautage par activité, par origine, par occupation, par centre d'intérêt ? S'inscrivent-ils dans un registre sérieux ou plutôt dans le genre divertissement/ludique ?

Pour répondre à ces questions, voyons comment se répartissent ces 603 groupes dans le canevas de catégorisation prédéfini sur le site de Facebook ?

178 groupes sur les 603 observés ont été créés dans la catégorie « Intérêts communs ». Les trois autres catégories les plus utilisées sont – par ordre d'importance – « Juste pour le plaisir » (91/603), « Géographie » (61/603) et « Musique » (57/603) (Graphique 1).

Ce qu'il est intéressant de noter ici c'est que les Idaw Facebook utilisent la fonction de regroupement offerte par le site le plus souvent pour créer des communautés d'intérêts communs, et pour échanger/publier des informations sur des lieux géographiques à dominante amazighophone (239/603). Par ailleurs, si l'on examine le genre de groupes inscrits dans la catégorie « Intérêts communs », on constate que 70 sur 178 ont été inscrits dans le genre « Causes et convictions » ; les deux autres types les plus représentés étant « Histoire » (52/178) et « Langues » (42/178) (Graphique 2). Ces trois genres totalisent à eux seuls 59% de la catégorie « Intérêts communs ». Le premier constat que l'on peut faire est donc que la majorité de ces groupes amazighs s'inscrivent dans le registre plutôt « sérieux ».



Graphique 1 : Catégories de groupes d'Idaw Facebook

Graphique 2 : Genres de la catégorie « Intérêts communs »

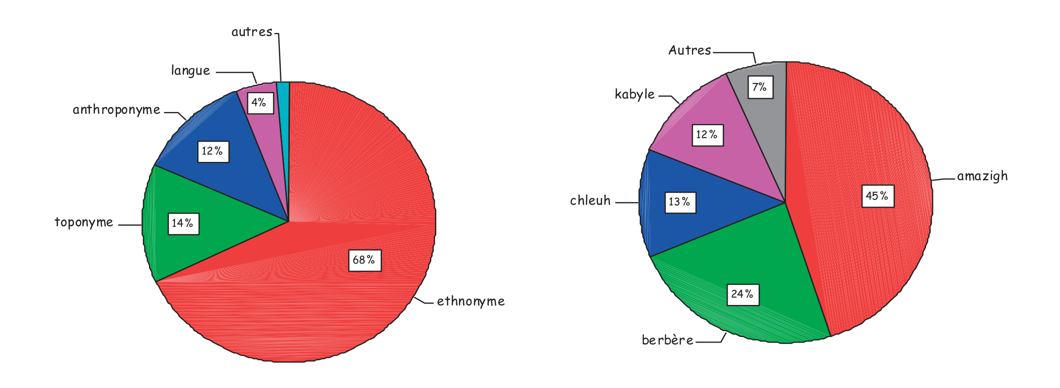
Facebook peut-il s'avérer être un lieu où se regroupent des Imazighen pour échanger et discuter sur des questions touchant de près à l'histoire et au devenir de communautés amazighes, à leur langue, à leur culture, à leurs espaces de vie ? A quels Imazighen s'adressent ces groupes ? S'adressent-ils à une communauté régionale en particulier ou à l'ensemble de la communauté amazighe présente sur Facebook ? Quels sont les objectifs de ces regroupements virtuels ? A toutes ces questions on peut essayer de répondre à travers une analyse de contenu des noms des 603 groupes observés. En effet, les noms de groupe sont de précieux outils d'information sur l'identité affichée ou revendiquée par leurs utilisateurs, sur les objectifs communicationnels de leurs créateurs, ainsi que sur le

genre d'informations échangées et partagées par leurs membres. On peut ainsi opérer une classification en prenant comme critères les marqueurs identitaires et le « slogan » de regroupement exprimés dans les mots de ces dénominatifs.

3. Les marqueurs identitaires : ethnonyme propre et ethnonyme impropre

Dans la majorité (410/603) des noms de groupes, les marqueurs de l'amazighité sont des ethnonymes transnationaux, régionaux ou locaux (Graphique 3). Le plus frappant dans l'usage de ces différents ethnonymes est la disparité entre « Amazigh » et « Berbère » (Graphique 4).

En effet, « Amazigh », ou l'une de ses variantes lexicales/typographiques sont le plus souvent utilisés (184/410). Tandis que « Berbère(s) » n'est utilisé seul que dans 97 cas[1].



Graphique 3 : Marqueurs identitaires des groupes

Graphiques 4 : Catégories d'ethnonymes

A ce stade de l'étude, on ne peut que signaler cette différence comme potentiellement révélatrice d'une tendance chez les Idaw Facebook à préférer l'usage d'« Amazigh » comme marqueur identitaire. Mais on peut se demander si cette différence n'est pas plus que la manifestation d'une préférence, mais bel et bien l'écho ou le prolongement sur le terrain virtuel de Facebook du mouvement de purification/re-construction du nom de

[1] Il arrive que les créateurs de groupe utilisent les deux ethnonymes en plaçant « Berbère(s) » entre parenthèses comme pour expliciter ce que veulent dire Amazigh ou Imazighen aux internautes non avertis.

tout un peuple[1]. Un mouvement qui opère dans deux sens : par le rejet du dénominatif exogène, « Berbère » et l'expurgation de ses relents péjoratifs ; et par la ré-appropriation/imposition à l'échelle internationale d'« Amazigh », l'ethnonyme endogène, valorisé et valorisant[2].

Dans les messages de mur, bien souvent la condamnation sans retour de l'usage du terme « berbère » tombe comme un couperet :

> « je voi que certain membre emplois le nom de berbere !!! enlevez moi ce mot monsieus nous sommes amazigh numides nord africain je refuse le mot berebere », ou encore « je déteste k'on nous appelle bébères, c'est l'amazighité qui nous réunit tous : les chleuhs, les rifains, les amazighs, les kabyles, etc. »[3].

« Pourquoi les Imazighen utilisent-ils toujours pour se désigner le terme Berbère au lieu de Amazigh ? » Cette question constitue un sujet de discussion sur le forum d'*Amazigh & North Africa*, l'un des plus grands groupes d'Idaw Facebook[4]. Elle revient également, formulée différemment, mais de manière récurrente dans les forums et discussions de mur d'autres groupes. « Quelle appellation doit-on utiliser pour désigner les habitants autochtones d'Afrique du Nord ? » Faut-il rejeter berbère et ne garder qu'amazigh, ou peut-on utiliser indifféremment les deux termes ? L'analyse des messages[5] échangés sur le forum de *North Africa*, nous permet de dégager deux grandes catégories de répondants selon leur position vis-à-vis de l'usage de l'appellation Berbère. Les premiers, que j'appellerais les

---

[1] J'utilise ici le terme « mouvement » dans un sens très large, dans le sens où je n'entends pas par là un ensemble d'actions organisé et structuré autour d'un leader. On trouve les racines ou les échos de ce mouvement dans les écrits d'auteurs qui ont marqué l'imaginaire de ces jeunes internautes amazighes. Par exemple le discours suivant de Kateb Yacine que l'on trouve cité dans plusieurs forums : « Mais quand on parle au peuple dans sa langue, il ouvre grand les oreilles. On parle de l'arabe, on parle du français, mais on oublie l'essentiel, ce qu'on appelle le berbère. Terme faux, venimeux même qui vient du mot 'barbare'. Pourquoi ne pas appeler les choses par leur nom ? ne pas parler de 'Tamazirt', la langue, et d''Amazir', ce mot qui représente à la fois le lopin de terre, le pays et l'homme libre ? » (Khelifi, 1990, p. 91).

[2] Voir A. Lakhsassi (2005, p. 197).

[3] Tous les discours cités sont transcrits en respectant rigoureusement l'orthographe, la typographie et la ponctuation adoptées par les Idaw Facebook.

[4] 2488 membres le 20 mai 2009.

[5] Sur ce forum, 20 messages ont été échangés entre 11 personnes, du 10 juillet 2008 au 29 janvier 2009.

Puristes rejettent catégoriquement l'usage de Berbère et revendiquent l'usage de l'appellation Amazigh seule.

Ils s'évertuent à faire un historique sémantique du terme berbère pour bien en souligner l'exogénéité et les connotations péjoratives.

> T.A. *:* « Le mot berbère est dérivé du grec barbaroi et retenu par les Romains dans barbarus, puis récupéré par les Arabes en barbar et enfin par les Français avec berbère. Ce terme veut dire avant tout les 'gens dont on ne comprend pas la langue', c'est-à-dire les étrangers. Par extension, le mot a signifié 'sauvage' ou 'non-civilisé'. » *(Forum de Amazigh And North Africa)*

ou encore

> R.O. : « ceux qui utilisent l'appelation berbere ,, ils ne savent pas que cette appelation est péjorative, qui n'est ni plus ni moins , une déformation du barbare , voila il faut dire les choses telles qu'elles sont , appeler un chat un chat , amazigh c 'est la vraie appelation , il faut la promouvoir , la plius vraie,la plus oiriginelle , est laplus a meme de nous faire connaitre comme ce que nous sommes en vrai ,,ETRES humains libres, HOMMES ET FEMMES LIBRES et nous fiers de l etre amazigh est l'identité revendiquée ,alrs que berbere, est l'identité qui nous a été donnée par les romains , les arabes ,et les francais , etc. » (Forum de Amazigh And North Africa).

Ces Puristes rejettent l'usage du terme berbère pour définir le peuple Amazigh (Imazighen), mais aussi son territoire (Tamazgha), sa langue (Tamazight), sa civilisation et tout ce qui s'y rapporte (Timouzgha). Les acceptions d'amazigh en Tamazight sont rappelées non sans fierté : « homme libre », « homme noble ». Le sens grec originel de berbère étant « étranger » ou « celui qui pratique une langue incompréhensible », ce terme est rejeté comme impropre à désigner un peuple autochtone sur son propre territoire. La réappropriation de l'ethnonyme propre, Amazigh, et la restauration du lustre de l'identité ternie passe donc par la condamnation de la « *marginalisation ethnonymique* »[1] corollaire de l'usage d'appellations exogènes. Certains Idaw Facebook rejettent également les appellations telles que « maghrébin », « nord-africain » et « arabo-musulman », toutes considérés comme source et signe de marginalisation et de domination du peuple amazigh[2].

---

[1] F. Manzano (2006, p. 178).

[2] O.G. : « bèrbére, nord africain, maghrebin.... son des denomination qui tiennent leurs origine à nos ancien concurrrant...romain, arabes, français... nous avions choisi le nom d'imazighen, pourquoi ne pas le rester... bérbére est un avatare de barbare...maghrebin, et nord africain sont des nom qui potent la germe de l'assimilation aux arabes », in Forum du groupe *Amazigh and North Africa*.

Quant aux tenants de la seconde position, ceux que je nommerais les Pragmatiques, ils ne voient aucun inconvénient à continuer à utiliser indifféremment les deux termes, berbère et amazigh. Ceux-là considèrent que le terme berbère n'a aucune connotation péjorative et peut être considéré comme une « simple » traduction d'amazigh. Ils reconnaissent au dénominatif Amazigh le statut d'ethnonyme endogène et originel, mais tout en rappelant qu'il est peu ou pas du tout connu en dehors des pays Nord-Africains. Si l'objectif est donc de se faire connaître et de promouvoir la culture amazighe sur le plan international, l'usage de Berbère comme « ethnonyme international » des Imazighen peut et doit être perpétué.

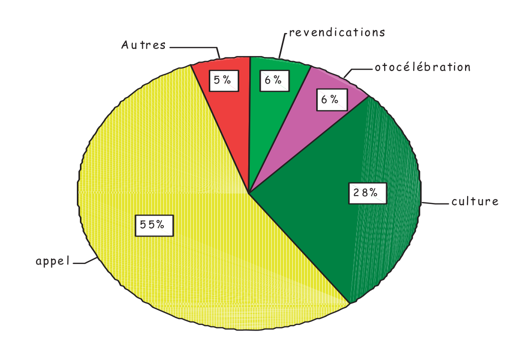
> B.M.P. *:* « Berbère ou Amazigh : discussion stérile par excellence ! pour moi c'est la même chose et n'a rien à voir avec la barbarie ou le fait d'être considéré ou non comme barbare ! Tamazigh c'est le terme dans notre langue à tous et les Imazighen dans notre langue sont les membres du peuple Amazigh de ce beau pays du passé ! Maintenant pour moi le mot Berbérie ou Berbère c'est simplement une traduction de la même chose destinée à nous faire connaître du monde entier auquel il faut nous adapter pour faire notre place ! […] Se faire connaître comme Berbère ou comme Amazigh c'est se faire connaître : le but est le même voyons : trouver la reconnaissance mondiale et prouver notre existence réelle ! Pour moi c'est tout ce qui compte ! Nous avons tant à faire au niveau de la langue, de l'histoire, de nos coutumes, de nos musiques et de nos arts ! Arrêtons de perdre du temps et de se regarder du matin au soir le nombril en lui posant la question : tu es berbère ou tu es amazigh toi ? » (Forum de *Amazigh And North Africa*).

Tous les discours cités plus haut montrent que l'usage des ethnonymes transnationaux dans les noms de groupes est loin d'être irréfléchie et que le choix de l'un ou l'autre comme marqueur identitaire peut et doit être considéré comme un indicateur de revendications identitaires. Ces discussions prouvent également – si encore nécessaire – que Facebook constituent pour ces internautes amazighes un terrain de revendication et de déconstruction/reconstruction de l'identité culturelle amazighe. L'usage préférentiel d'Amazigh tant dans les dénominatifs de groupes que dans les pseudonymes est symptomatique sur le terrain du virtuel d'un certain « pan-Amazighisme »[1].

[1] A. Lakhsassi (2005 : 199).

4. Les slogans de groupe. Quels objectifs de regroupement ?

Le nom de la majorité (329/603) des groupes observés exprime un appel à regroupement et/ou à dénombrement des facebookeurs appartenant à l'identité affichée ou proclamée (Graphique 5). L'objectif de regroupement et de dénombrement est explicitement exprimé par des formules de ce type : « Combien de … sommes nous sur Facebook ? » « Voyons voir combien de … sur Facebook » ; « Réunir tous les facebookistes…. » ; « Rassembler tous les … dans ce groupe ».



Graphique 5 : Les slogans de regroupement

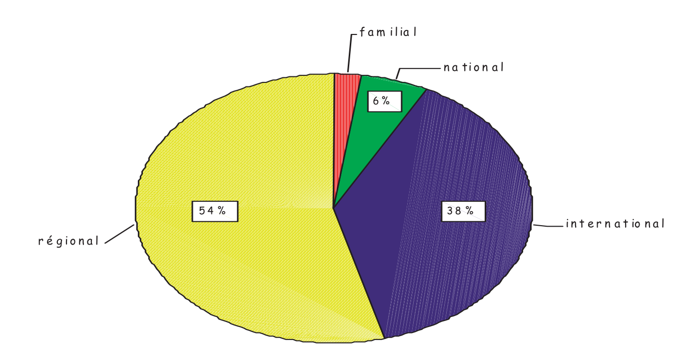
Dans 167 cas sur 603, le message véhiculé par le nom indique que le groupe est dédié à la culture amazighe ou à un élément culturel particulier. Par ailleurs, mais dans une moindre mesure, les slogans de groupe peuvent également exprimer des revendications identitaires (39/603) ou constituer une glorification de l'identité amazighe (35/603).

A quels types de regroupement communautaire invitent la majorité des groupes observés ? A quelles catégories d'éléments de la culture amazighe est consacrée une bonne partie d'entre eux ? Ce sont là les principales questions auxquelles je vais à présent essayer d'apporter des éléments de réponse.

4.1. Appels à la constitution de communautés amazighes

On peut distinguer quatre catégories d'appel à regroupement, selon l'identité des facebookeurs ciblés par le slogan de groupe (Graphique 6).

Dans le même temps, on peut ainsi identifier quatre catégories de communautés amazighes : transnationales, nationales, régionales et « familiales ». Ces catégories sont ici présentées selon leur ordre d'importance dans l'échantillon (329 groupes).



Graphique 6 : Catégories d'appel à regroupement

4.1.1. Prédominance des communautés régionales

La première catégorie, la plus représentée (178/329), est celle des groupes dont le slogan s'adresse à - et interpelle- les facebookeurs originaires d'une région particulière : Kabylie, Souss, Rif, pays Twareg, etc. (tableau 2).

NOMS DE GROUPE	Membres
1,000,000 de Bylkas sur Facebook, vérifions…	3654
Chlou7 Book	1798
Combien sommes nous de Kerkenniens sur Facebook ?	1235
BIENVENUE CHEZ LES CHLEUHS	1015
Tu es Kabyle ?	708
Combien de kabyles sommes nous sur Facebook ? Rejoins le groupe pour le savoir…	352
touts les douiri douiriya douiret présents sur facebook	272
Les Twaregs sur Facebook – Twaregs on Facebook	267
AMAZIGH IRIFIEN DE REGION DE MODAR NADOR AL HOCEIMA TEMSAMAN	132
BERBERES DU RIF DANS LE MONDE	46

Tableau 2 : **Appels à regroupement par identité régionale**

Ces groupes dont la vocation proclamée est de constituer une communauté régionale sont parfois exclusifs. Leur caractère sélectif peut être ainsi

explicitement affiché dans le nom : « *For Soussis Only* ! » (763 membres). Comme il peut être explicitement (ré) affirmé dans la description du groupe. C'est le cas dans les deux exemples suivants :

> Nom de groupe : *Les chleuhs de Facebook* (2341 membres)
> Description : « Chleuhs et Chleuhas uniquement »
> Nom de groupe : *peut'on avoir tous les facebookers DJERBIENS dans un seul groupe ??* (1674 membres)
> Description : « JUSTE POUR LES DJERBIENS INVITE ALL YOUR FRIENDS »

Malgré son caractère régional et sélectif, ce dernier groupe a connu une croissance impressionnante, en passant de 126 à 1678 membres, en l'espace de 8 semaines (du 04 avril 2009 au 22 mai 2009). Ce qui n'est pas le cas pour d'autres communautés régionales qui sont des sortes de clubs fermés[1]. Ces limitations provoquant souvent la stagnation du groupe. Par exemple un autre groupe djerbien, *les berberes de djerba*, ne comprend pas plus de 16 membres. Son créateur étant l'unique auteur de 13 messages de mur et 2 sujets de forum qui n'ont suscité aucune réaction de la part des autres membres.

4.1.2. Les communautés transnationales

Dans cette seconde catégorie entrent 125 groupes (38%) dont le slogan invitent au rassemblement/dénombrement de tous les Imazighen présents sur Facebook, quels que soient leur origine régionale, nationalité et lieu de résidence (pays d'origine ou pays de migration) (tableau 3).

NOMS DE GROUPE	Membres
Imazighen Worldwide	3005
Combien de berbères sommes nous sur FACEBOOK !!!	2580
Amazigh & North Africa	2488
BerBer Land	670
LES AMAZIGHS DU MONDE	535
FACEBOOKISTES BERBERE	511
BERBER PEOPLE	421
Rassembler tout les berbères sur facebook dans ce groupe… c'est possible ?	269
Voyons combien d'amazigh y a-t-il sur facebook !!!	154
Kabyle de France Groupe Algerie Berber en France !! Maroc Algérie Tunis	128

Tableau 3 : **Appels à regroupement transnational**

[1] La demande d'adhésion doit d'abord être approuvée par les administrateurs de ce type de groupe.

S'il n'est pas clairement énoncé dans l'intitulé, l'objectif de constituer une communauté amazighe transnationale est alors explicitement formulé dans la description de groupe, comme l'illustrent les exemples suivants.

> Nom de groupe : *Imazighen* (274 membres)
> Description : « ce groupe va rassemebler tout les bérberes du monde là où ils sont »

> Nom de groupe : *imazighen* (107 membres)
> Description : « pour tous les berbères, que tu sois du Rifi chleuh souss.... REPRESENTE C TOUT SOLIDARITE, HONNEUR, FIERTE, FORCE MARHBABIKOUM A TOUS et n'hésitez pas à répondre aux sujets proposés et même en créer vous-même de nouveaux... »

On pourrait prendre un groupe avec un intitulé tel que *Timazighin N Libya* (38 membres) pour un collectif réservé aux Libyens, mais sa description énonce au contraire un objectif de regroupement transnational et un appel à la solidarité avec les Touaregs, dans leur combat pour la reconnaissance de leur spécificité.

> Description : « for all Imazighen in tamazgha and world wide who support Timazighin n libya with their amazigh brothers in their long fight for freedom in our country LIBYA to join us and continue our struggle for ... Tilelli, Tanettit, Timanit Liberty, Identite, Autonomy ************************* viva tamazight viva imazighen »

4.1.3. Les regroupements par identité nationale

Entrent dans cette catégorie 19 groupes dont le slogan cible les Imazighen d'un État-nation en particulier (tableau 4). Ici l'objectif souvent proclamé dans les descriptions est de créer une communauté d'échange et de partage entre toutes les composantes amazighes d'une même nation, mais aussi entre les résidents au pays et les migrants dispersés aux quatre coins de la planète.

NOMS DE GROUPE	Membres
amazigh tunisien	795
Berbères de Tunisie	418
Les Berbères du Maroc	259
AMAZIGHS DU MAROC	72
Imazighen N Libya	52
all libyan amazigh in facebook	12

Tableau 4 : **Appel à regroupement par nationalité**

L'exemple des groupes d'Imazighen tunisiens est assez touchant car bien souvent ils se présentent comme le dernier sursaut de vie d'une communauté moribonde, en voie de disparition.

> Nom de groupe : Berbères de Tunisie (418 membres).
> Description : « la communauté berbère de Tunisie qui a quasi disparue un coin de rencontre pas plus. »

Une communauté qui doit faire face sur le terrain de Facebook comme sur le terrain de la réalité au dénigrement de son existence par les ultra nationalistes, ainsi que l'illustrent les groupes suivants : « Je suis Tunisien, je ne suis ni arabe, ni berbère » (758 membres), « La Tunisie n'est ni arabe ni berbère. Tunisials, Tunisia » (101 membres).

4.1.4. A la recherche de l'origine de patronymes amazighs

Les 7 groupes qui relèvent de cette catégorie visent à rassembler tous les facebookeurs portant un nom de famille d'origine amazighe et à favoriser l'échange et le partage d'informations sur l'origine et l'histoire de ce patronyme.
Exemple :

> Nom de groupe : LES AOURIRI (15 membres)
> Description : « A tous ceux qui porte le nom AOURIRI, OURIRI ou AOURIR. l'origine de ce nom serait berbère de AOURIR OU TAOURIRT signifiant Monticule ou Colline en langue tamazight alors bienvenue!! »

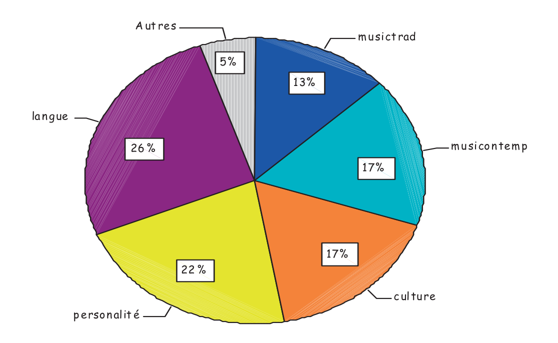
Ces groupes « familiaux » servent non seulement comme espace d'interconnaissance entre des Idaw Facebook portant le même patronyme, mais également comme lieu d'échange et de partage d'informations sur l'origine et l'histoire de ces patronymes et des familles concernées.

4.2. Pour la promotion et la défense de la culture amazighe

Nous avons vu plus haut que le nom de 167 groupes indique que le principal motif de regroupement est la culture amazighe en général ou un élément culturel en particulier[1]. Après analyse de leurs slogans, on peut les subdiviser en cinq genres (Graphique 7) dont les objectifs sont présentés ci-après, selon leur importance dans l'échantillon.

---

[1] Voir plus haut le graphique 5.



Graphique 7 : Groupes dédiés à la culture amazighe

4.2.1. Groupes de promotion et de défense de la langue Tamazight

Les objectifs de création des groupes de promotion et de défense de Tamazight (43/167) sont le plus souvent clairement et explicitement proclamés dans le nom de groupe (tableau 5).

NOMS DE GROUPE	Membres
ⵜⵓⵜⵍⴰⵢⵜ ⵜⴰⵎⴰⵣⵉⵖⵜ - Tutlayt Tamaziɣt - Amazigh (Tamazight-Berber) Language	1362
Notions de Chelha (Tachelhit, Amazigh, Berbère) + Tifinagh	877
Aggay (tarba3t) i usuqel n Facebook ɣer teqbaylit	750
APPRENDRE LE BERBER EN LIGNE	517
Hedraɣ taqvaylit – Je parle kabyle	457
Le Tamazight, Langue officielle tt comme l'Arabe : Notre Droit.	427
Pour l'Officialisation du TAMAZIGHT	376
Tamazight an official language in Algeria	337
Tamazight (Berber Language)	329
Berbere comme langue officielle au Maroc	246
Tamazight an official language in TAMAZGHA	248
For a Facebook In Tamazight/Pour un Facebook en Tamazight	139
Stop Tamazight extinction	50

Tableau 5 : **Groupes de promotion et de défense de Tamazight**

Ces objectifs sont les suivants : revendiquer pour Tamazight le statut de langue officielle, sur l'ensemble des territoires de Tamazgha ou dans un

État-nation en particulier ; stopper son extinction ; favoriser l'apprentissage de la langue par les Imazighen ne maîtrisant pas leur parler ; favoriser les échanges linguistiques et l'intercompréhension entre les locuteurs des différentes variantes régionales ; œuvrer pour la traduction de Facebook en Tamazight ; et même militer pour l'adoption de l'alphabet tifinaghe sur Facebook.

4.2.2. Hommage à des personnalités amazighes

Les groupes de fans de « célébrités » amazighes (36/167) ont pour principal objectif de rendre hommage à des personnages appartenant aux quatre catégories suivantes (tableau 6).

Grands rois et autres personnages de l'antiquité : La Kahina, Massinissa, Jugurtha, Juba II, Sifax, Apulée et Saint Augustin d'Hippone sont les plus souvent cités comme symboles du passé glorieux des Imazighen.

Hommes politiques et symboles de la résistance au colonialisme : Dans ce genre, on trouve pas moins de 11 groupes qui rendent un véritable culte à Abdelkrim El Khattabi, le leader de la résistance rifaine.

Martyrs de la cause amazighe : Ici, le personnage le plus souvent glorifié (17 groupes) est Matoub Lounès, le symbole kabyle de la revendication identitaire et du combat pour la liberté d'expression des Imazighen.

Hommes et femmes de Lettres « modernes » : Marguerite Taous Amrouche et son frère Jean El Mouhoub Amrouch, Kateb Yacine, Mouloud Mammeri, Mohammed Kheireddine, Mohamed Abd Eljabri comptent parmi les plus vénérés et ont tous leur groupe de fervents lecteurs. La présence du philosophe M. Abd Eljabri comme emblème d'un groupe d'Idaw Facebook[1] est assez surprenant lorsque l'on connaît la position peu favorable, voire hostile de ce « panarabiste » marocain vis-à-vis des mouvements amazighs en particulier et de tout mouvement régionaliste en général.

NOMS DE GROUPE	Membres
Abdelkrim El Khattabi	862
Hommage Matoub lounes	608
Lecteurs de Marguerite Taos Amrouche	233
Lecteurs de Jean El Mouhoub Amrouche	124
Mohammed Abed Al-Jabri	354
La Kahina, rebelle dans l'âme	147
JUBA II à la recherche de ses descendants…	153
jugurtha le roi berbere	86
SAINT-AUGUSTIN Augustin D'Hippone (AureliusAugustinus) LE BERBERE	46
hommage 3ssou Obaslam (lutteurAmazighien)	23

Tableau 6 : **Hommage à des célébrités amazighes**

[1] Ce groupe a été créé par de jeunes Imazighen originaires de l'oasis de Figuig, dont est également originaire leur professeur et maître Mohamed Abd Eljabri.

4.2.3. Eléments culturels

Les groupes dédiés à des éléments de la culture amazighe (29/167) se présentent essentiellement comme des communautés d'échange et de partage d'informations. Tout comme ils peuvent constituer des espaces de mobilisation pour la sauvegarde ou la revivification de certaines coutumes en déperdition. Les principaux objectifs qu'ils annoncent dans leur slogan ou description de groupe sont les suivants (tableau 6) :

La promotion et la sauvegarde de la culture amazighe en général ou d'un élément culturel particulier ;
Le partage et la préservation des productions de la tradition orale (proverbes, contes, légendes, devinettes, chants) ;
La connaissance et la reconnaissance des poètes et écrivains exilés ;
La sauvegarde des rites et coutumes locales, célébrées à l'occasion de fêtes musulmanes ou de fêtes liées au calendrier agraire (Boujloud, Imeâchar, Yennayer, etc.) ;
L'échange et le partage de photos et vidéos sur les productions artistiques et artisanales ;
Le partage d'information sur la signification des prénoms amazighs et la perpétuation de leur usage.

NOMS DE GROUPE	Membres
La Plume Amazigh (Berbère) : "Ecrire pour ne pas mourir"	305
CARNAVAL BILMAWEN	295
Artwareg	348
SOUSS PROVERBE amazigh NANE wili zrinine	182
Coutumes et traditions de tiznit	152
Askar n Tesγunt s teqbaylit/Création d'un magazine en kabyle	146
Agraw n yimedyazen illilliyen/Groupe des poètes libres	108
COSTUMES TRADITIONNELS FEMININS DES IMAZIGHEN	88
Légendes de Douiret	87
IMESLAYEN N TEZLATIN	85
La cuisine Kabyle	51
Prénoms berberes	43

Tableau 7 : **Eléments de la culture amazighe**

Par ailleurs, certaines de ces communautés entendent offrir à leurs membres des espaces d'expressions et de créativité, ainsi que l'illustrent l'exemple suivant.

Nom de groupe : *La Plume Amazigh (Berbère) :* “Ecrire pour ne pas mourir” (305 membres)
Description : « On a voulu creer ce groupe qui represente le jeune berbére asoifé au savoir de la culture et la litterature Algerienne ; Berbère en particulierPeut etre parmis vous y'n a ceux qui veulent decouvrire le patrimoine berbere ; notre , votre patrimoine: prose, proverbes, poésie, fables...etc. comme y'en a ceux qui veiulent s'exprimer tout simplement. on trouve atristant et lamentable d'etudier et de vendre des ouvrages litteraire Americains qu'il soient, oubien Français , de lire des oeuvres de Shakespear, Dickens, et Hugo mais pas ceux de Taous Amrouche, J'ean Amrouche , et Malek Ouari EXILES et bien traiter dans des universités Françaises , Americaines et Espagnoles. il est de notre devoir autant que citoyens berberes de les faire revivre et de les ramener chez eux. Nous comptons sur solidarite, encouragement, participation, contribution et surtout votre liberté d'expression pour " ne pas mourir". Imposez votre Identité , retrouvez vos racines: »

4.2.4. Les fans de musiques amazighes contemporaines

Les groupes de fans de musiques contemporaines (28/167) annoncent les objectifs suivants (tableau 8) : rendre hommage aux stars de la musique amazighe contemporaine ; constituer des espaces de publication, d’échange et de partage d’informations sur les nouveaux styles musicaux ; informer sur les concerts et autres spectacles : date, lieu, programme, adresse pour réservation ou achat de billets ; permettre l’échange de vidéos de clips ou de spectacles.

NOMS DE GROUPE	Membres
Petition internationale pour le retour de GNAWA DIFFUSION	3229
"GRAND ZENITH BERBERE" le 3 avril2009 kabyle amazigh ATTENTION	702
Zahra Hindi Fan Club	344
Amarg Fusion	307
Mugar	181
Combien de Marocain et Marocaine aiment Amazigh Kateb	178
Le Printemps Berbères à Pantin le 26 Avril	108
Imetlan Fans	25
Concert TAFSUT IMAZIGHEN à Lyon (Villeurbanne) Avec Mourad Guerbas	26

Tableau 8 : **Fans de musiques amazighes contemporaines**

Il est intéressant de souligner ici que Facebook permet de dresser une sorte de hit parade des idoles des jeunes Imazighen. J’ai en effet constaté que plus de 20 groupes sont dédiés à Amazigh Kateb[1] et/ou à son groupe

[1] Fils de l’écrivain algérien Kateb Yacine.

Gnawa Diffusion. Quatre des ces communautés de fans se sont constituées en 2007, après la dissolution du groupe idolâtré, essentiellement pour lancer des pétitions appelant à sa reconstitution. Certains de ces appels à la mobilisation des fans de Gnawa Diffusion se présentent comme de véritables cris de détresse d'une jeunesse « en mal de leader ».

> Nom de groupe : pour le retour de Gnawa diffusion (141 membres)
> Description : « salut a tous, mes amis, l'heure est grave, Gnawa diffusion n'est plus ! et cela depuis presque un an ! la paysage musicale Algerien n'est plus le meme, les jeunes de maintenant n'ont plus cette etincelle qui brillait dans leurs yeux durant les concerts quand Amazigh enflamait les foules. je veux le crier haut et fort, nous souhaitons le retour du groupe sur la scene, nous voulons ecouter de nouveaux albums qui nous font ressentir ce qu'aucun leader n'a pu nous insufler, nous voulons que les jeunes algeriens aient tous cette meme rage contre la nomenclature actuelle et ce meme amour pour le pays. Tous ensembles pour le retour de Amazigh et de Gnawa diffusion en invitant un max d'amis et de fans ! ca ne vous prendra que quelques secondes... let's go »

4.2.5. Les fans de musiques amazighes traditionnelles

Les communautés de fans de musiques traditionnelles (22/167) énoncent et visent à réaliser les principaux objectifs suivants (tableau 9) : Faire connaître les différents genres de musique et danse traditionnelles ; Informer sur un genre régional particulier ; Constituer des espaces d'échange et de partage d'informations sur les artistes amazighs et leur rendre hommage ; Informer sur et inviter à des événements festifs (concerts, festivals, etc.) ; Diffuser et partager des documents visuels relatifs au monde des arts et du spectacle. Certains de ces groupes offrent même d'initier leurs membres à la pratique de danses régionales ancestrales en favorisant l'organisation d'événements festifs.

NOMS DE GROUPE	Membres
Fan de Musique Chaoui	888
amarg (la musique de tachelhit)	317
Hommage à Raiss Lhaj Belaid ou la legende de la poésie berbère	291
I love Ahidous	203
amazigh music	145
Hommage à Raiss Lhaj Belaid ou la legende de la poésie berbère	291
Les fans de Fatima Tabaamrant	199

Tableau 9 : **Fans de musiques amazighes traditionnelles**

Conclusion

Le principal objectif de cette communication était de présenter une typologie des regroupements amazighs qui se sont développés sur Facebook, depuis son ouverture à tous les internautes du monde. Les Idaw Facebook utilisent ce site pour dire leur amazighité, échanger et partager des informations sur leur culture, mais aussi et surtout pour tisser des réseaux communautaires, régionaux ou transnationaux. Facebook est devenu pour des milliers de jeunes Imazighen une sorte d'*asays*[1], certes virtuel mais réel, où ils peuvent exprimer leur amazighisme dans une relative liberté ; un cyberespace où ils peuvent à volonté déconstruire et reconstruire leur identité culturelle. Si l'amazighisme de certains peut parfois prendre la forme d'un pan-amazighisme exacerbé, il n'en reste pas moins que pour beaucoup créer ou rejoindre un groupe sur Facebook semble avant tout signifier se retrouver entre soi dans une confortable communauté de penser et d'agir. Mais il semble également que Facebook soit devenu le lieu d'expression privilégié d'une sorte d'Amazigh Pride. J'en veux pour preuve les 39 groupes qui n'ont d'autres raisons d'être que de proclamer au monde l'existence des Idaw Facebook et leur fierté d'appartenir à la communauté amazighe[2].

Toutefois, nonobstant les objectifs de regroupement explicitement ou implicitement formulés par les Idaw Facebook, l'existence même de ces « colonies de micro-organismes » nous met au défi d'observer et de comprendre ces nouvelles formes d'expressions de l'appartenance à une identité virtuelle en constante construction. Ne sommes nous pas en train d'assister à de nouvelles manières de se dire et se vivre comme amazigh, voire à la naissance d'une néo culture amazighe transnationale ?

---

[1] Terme amazigh qui désigne la place publique du village, qui peut servir de lieu de réunion de tous ses membres, d'espace festif et cérémoniel, mais aussi de lieu de discussion et de règlement des affaires de la communauté.

[2] Exemples : *Amazigh and proud !* (1743 membres), *Im a Berber & Im Proud* (1261) ; *La fierté d'etre amazigh* (1002) ; *Berber et fiere de l'etre* (547).

Références bibliographiques et webographiques

Baillargeon, E. (2009), “Statistiques Facebook mondiale : croissance de 38% en six mois » [en ligne]. Disponible sur http://intercommunication.blogspot.com/search/label/facebook. Consulté le 20 mai 2009.

Facebook (2009), « Statistics ». Disponible sur : http://www.facebook.com/press/info.php?factsheet#/press/info.php?statistics . Consulté le 15 juin 2009.

Forsyth, D. R. (2006), *Group Dynamics*, 4th ed., Pacific Grove, CA, Brooks/Cole Publishing Company.

Khelifi, Ghania (1990), *Kateb Yacine, Éclats et poèmes*, Alger, Enag Éditions, 136 p.

Lakhsassi, A. (2005), « Amazighité et question identitaire », *Cahiers de Recherche du Centre Jacques Berque*, n°3, p. 187-201.

Manzano, F. (2006), « Berbères, berbérité : noms, territoires, identités » [en ligne], *Cahiers de Sociolinguistique*, n°11, p. 175-214. Disponible sur : http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/35/18/00/PDF/Berberes.pdf . Consulté le 13 janvier 2009.

Rheingold, H. (1995), *Les communautés virtuelles* [en ligne], Trad. de l’angl. par L. Lumbroso, Paris, Addison-Wesley. Disponible sur : http://www.lumbroso.fr/lionel/03_Plume/VC_sommaire.htm .Consulté le 13 janvier 2009.

Ryan, Anne, Jennifer (May 2008), The Virtual Campfire : An Ethnography of Online Social Networking [en ligne]. *Thesis*, Master of Arts in Anthropology, Faculty of Wesleyan University, Middletown, Connecticut, 235 p. Disponible sur: http://www.thevirtualcampfire.org/virtualcampfire.htm . Consulté le 10 juin 2009.

Les pratiques scripturaires amazighes dans le champ des études nord-africaines

El khatir ABOULKACEM-Afulay
CEAS/IRCAM

Robert Aspinion affirme (1953) à la fin du Maroc colonial pour soutenir le recours aux caractères latins pour la transcription de son manuel d'initiations aux *dialectes chleuhs*, que « le berbère ne s'écrit pas ». Ces propos ne sont pas une simple remarque, observation ou constatation. Situés dans leur contexte, ils rallient l'idée triomphante que la culture amazighe est strictement orale. Prononcés un siècle après les premières indications sur la présence de traditions écrites en amazighe et la constitution des fonds d'archives relatifs à cette pratique, ils mettent en exergue l'extrême complexité de la position des pratiques scripturaires dans le champ des études amazighes. Bien qu'il soit averti par Arsène Roux, amazighisant et collecteur de manuscrits, de la présence de formes écrites dont il est un bon connaisseur, Aspinion est resté sourd devant les injonctions de son collègue et ami et continue de considérer la culture amazighe comme étant essentiellement orale[1]. Cela montre que l'idée de la stricte oralité de cette culture a fini par s'imposer aux uns et aux autres, autorisant de ce fait l'abandon de la quête d'indices et de manuscrits écrits au profit de l'encouragement des études ethnographiques et dialectologiques. Il montre que son destin est définitivement scellé, et

[1] Les archives personnelles d'Arsène Roux, qui sont actuellement la propriété de la Médiathèque de la MMSH d'Aix-en-Provence, comportent des remarques manuscrites rédigées après la lecture du manuscrit du manuel qu'Aspinion lui avait envoyé. Ces remarques nous apprennent que Roux a émis des réserves sur cette phrase et invite l'auteur à signaler l'existence des Tifinagh et de la transcription de l'amazighe en caractères arabes pour ne pas « laisser les étudiants dans l'erreur ».

qu'elle est désormais rangée au rayon des cultures à tradition orale. C'est en ce sens que l'étude des processus de constitution des savoirs sur les productions écrites en cette langue peut permettre de situer historiquement l'affirmation progressive de cette tendance et de voir comment le contexte de production a déterminé le regard porté sur des productions écrites. Tout savoir qui se constitue dans un contexte déterminé est en effet marqué par les interrogations de l'époque. Cet essai se propose d'apporter quelques éléments dans ce sens.

Processus de la découverte

L'idée d'une possible présence de traces écrites est née avec les investigations de Venture de Paradis, considéré comme précurseur des études amazighes. Bien qu'il ait effectué un court séjour au Maroc à la fin des années 1770, c'est à sa rencontre, à Paris en 1788, avec deux amazighophones issus du Haut Atlas et de la région de Souss, qu'il doit la réunion de ses matériaux de base sur les parlers de cette région et quelques indications sur les pratiques culturelles qui la caractérisent[1]. Nuançant le caractère oral de la langue, De Paradis signale néanmoins la présence de formes écrites. Il rapporte que les Amazighes :

> « n'ont maintenant point d'autres caractères, pour écrire leur langue, que ceux des Arabes, auxquels ils ajoutent trois lettres persanes qui manquent à l'alphabet arabe, le ڭ gue, le ژ je, le ج tchin » (Paradis, 1844 : XIX).

Il va sans dire que Venture ait pris connaissance de la présence des écrits en caractères arabes, mais il ne leur accorde pas d'importance dans ses programmes d'exploration scientifique. Il paraît être plutôt intéressé par la recherche de documents composés en caractères originaux, en l'occurrence les Tifinaghes. C'est à cette tâche qu'il a consacré une partie de son séjour

[1] Dans *Avertissement* à l'édition de *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère*, Amédée Jaubert (1844 : I-II) signale que Paradis a écrit, dans une note manuscrite, qu'un hasard heureux a fait tomber entre ses mains, que « pour donner à mes lecteurs quelques confiances dans le travail que je leur présente, il est peut-être nécessaire de leur dire la manière dont je l'ai composé. En 1788, il vint à Paris deux Maures sujets de Maroc ; l'un deux était né dans la province de Haha, et l'autre dans les montagnes enclavées dans les environs de Sous ; tous les deux savaient le berbère ainsi que l'arabe, et il me vint en idée de mettre à profit les fréquentes visites que j'étais obligé de recevoir d'eux à cause de mon emploi de secrétaire interprète du roi, pour prendre quelque idée de la langue berbère ».

en Afrique du Nord et plus particulièrement en Algérie, mais sans aboutir à des résultats concluants :

> « Comme la plupart de leurs montagnes ont toujours été inaccessibles aux conquérants de l'Afrique, dit-il, il n'y aurait rien d'extraordinaire à rencontrer chez eux quelques livres écrits en caractères originaux qu'ils ignorent, s'il était possible de parcourir l'Atlas sans danger. Cependant, toutes mes recherches à ce sujet, dans les lieux où j'ai été à portée d'avoir quelques relations, me laissent peu d'espérance » (*ibid.).*

En outre, il s'avère important de noter que l'entreprise De Paradis s'est engagée dans un contexte particulier et défavorable. Les données sur l'amazighe étaient rares. Il est même possible que les limites des connaissances sur les lieux d'usage de cette langue et son importance dans la communication sociales dans les sociétés nord-africaines soient encore restreintes. Le fait que son nom ne figurait même pas dans la liste des langues à enseigner ou à étudier dans les projets de mise en place de programmes de recherches sur les pays du *Levant* et de la *Barbarie* illustre mieux sa position invisible dans les milieux savants de l'époque. La charte constitutive de l'Ecole des langues Orientales, adoptée par la Convention en 1795, stipule que celle-ci sera composée d'un professeur d'Arabe littéraire et vulgaire, d'un du Turc et le Tartare de Crimée et d'un autre de Persan et de Malais**.** La couverture spatiale des explorations est très négligeable. En l'absence de conquêtes militaires, les missions des explorateurs et diplomates se limitent à la visite des ports et des régions littorales et à la collecte, lors de rencontres hasardeuses et éphémères, des informations auprès d'indigènes, des pèlerins géographes comme on les désignait à l'époque.

Au terme de ses enquêtes, effectuées principalement à Alger, De Paradis se heurte à la pénurie des documents écrits et finit par se représenter la langue amazighe, du moins la variante kabyle, comme idiome pauvre et oral. Il note ainsi, dans la description faite sur la ville d'Alger et qui a été publiée par les soins de Fagnan dans la *Revue Africaine*, que les Kabyles :

> « semblent tenir une place intermédiaire entre les hordes sauvages et les nations civilisées. Ils professent la religion mahométane sans entendre cependant l'Alcoran. La plupart ne savent que leur langue pauvre, très bornée et n'ayant aucun terme abstrait. A peine savent-ils compter jusqu'à mille, ils n'ont point de livres, ni d'écriture, la mémoire des événements ne s'y conservent que par tradition » (Paradis, 1895 : 277-278).

Durant sa mission algérienne, il s'est plutôt attelé à la collecte de matériaux oraux. Ajoutés à sa moisson parisienne relative au parler tachelhit, il compose une grammaire et un dictionnaire abrégés. Les résultats de ses enquêtes ont certes circulé dans la sphère des hommes de la science et du pouvoir, mais l'ouvrage ne paraît qu'en 1844. Son édition intervient ainsi à un moment où se sont déjà multipliées les connaissances sur la langue amazighe et commencent à se constituer les premiers fonds documentaires comportant à la fois des manuscrits anciens et les transcriptions des productions orales.

C'est pour cette raison qu'il nous paraît judicieux de considérer la relation de Sidi Brahim de Massat, éditée en 1837 par le Consul américain Hodgston, ancien consul américain à Alger, comme un premier témoignage sur l'existence de manuscrits en langue amazighe. Sidi Brahim, comme son nom l'indique, est originaire de la région de Massat, une vallée qui se situe à proximité de la ville d'Agadir. Rencontré à Tanger, en 1834, par Hodgston, ce dernier le charge de lui faire une description sur la région du Sous en tachelhit avec une traduction en arabe. Ne maîtrisant pas l'amazighe, Hodgston a publié la traduction anglaise du texte en se servant de la traduction arabe[1]. Dans sa relation, Sidi Brahim a relevé l'existence de quelques manuscrits écrits en tachelhit et en caractères arabes à Tamegrout, à Aglou et à Tazroualt, les principaux foyers maraboutiques du Sud marocain. Dans sa description de la mosquée de Tazeroualt, lieu du sanctuaire de Sidi Hmad Ou Moussa qui se trouve dans l'Anti-Atlas occidental, il note :

> « le nombre des livres qui se trouvent dans la mosquée [de Tazeroualt] est de 130, dont quatre écrits en amazir', c'est-à-dire en chelh'a, renfermant les paroles de Ben Naçer. Ces livres sont en langue chelh'a » (Basset, 1882 : 13)[2].

Au-delà, il donne un aperçu sur le contenu de ces livres attribués par erreur à Sidi Hmad ben Naçer, le patron de Tamegrout. Il explique qu'ils traitent

---

[1] Elle est publiée dans *The Journal of the Royal Asiatic Society*. Ensuite, le texte en amazighe sera édité, en 1848, par F.W. Newman dans *Journal of The Royal Asiatic Society* (Newman, 1848: 215-266). De son côté, René Basset (1882) a publié la traduction française, basée sur le texte en amazighe, avec annotation. Récemment, Omar Afa (2004) a réédité le texte en double transcription, arabe et tifinaghe, avec les traductions arabe, française et anglaise.

[2] Si Brahim (Afa, 2004: 48) note : « imma lɛadad n lktub lli llanin ɣ tmzgida nns, miyya u tlatin a(d) gis, llan gis kkuẓ (n) umaziɣ ittyaran s tirra (n) iclḥiyn, lli idullan f wawal, n bnnaṣṛ: ttyaran kullu a ɣar s tclḥiyt".

des obligations religieuses et de la tradition du prophète, énumèrent les choses licites et illicites, décrivent les différents types d'ablutions et rappellent les principes de la prière et de ses traditions. Ils traitent aussi des impôts légaux et de l'aumône, des règles de l'observance du ramadan et des rapports sociaux[1]. Il apparaît dans cette description qu'il s'agit bien du livre du *hawd* (le bassin), composé en deux grandes parties par Mhend ben Ali Awzal, disciple de la zaouïa de Tamegrout, qui écrivait au début du XVIIIe siècle (El Jashtimi, 1977, Boogert, 1997). De même, il mentionne que parmi les 83 livres qui se trouvent dans la zaouïa d'Aglou, un seul est écrit en amazighe[2]. Suite à ces informations, Hodgston a chargé M. Davidson, en mission au Maroc, de lui procurer une copie de ce livre, mais on ne connait pas la suite de ses sollicitations.

Il est ainsi possible de dire que, au-delà de sa circulation dans les milieux lettrés locaux et essentiellement au sein des zaouïas et des camaraderies mystiques ambulantes, la présence de ces écritures commence à émerger dans le champ de la constitution des savoirs sur les sociétés nord-africaines à partir des années 1830 et que les premières mentions proviennent des informations recueillies auprès d'informateurs locaux. Mais l'absence d'entreprises d'exploration scientifique organisées, liée à la situation politique de l'Afrique du Nord, n'a pas permis la découverte de témoins matériels de ces productions.

C'est à Jacques-Denis Delaporte, ancien consul de la France à Mogador et connu dans les milieux savants de ses recherches d'orientaliste, que revient la collecte de premiers témoins de cette tradition. Mogador était un centre portuaire, un lieu de rencontre entre Européens, négociants et lettrés du Sud marocain. Après son installation dans cette ville, les contacts noués lui ont permis de se procurer quelques documents représentatifs de cette tradition. Il s'agit en particulier de lettres commerciales, échangés entre des négociants issus de la région de Sous établis dans cette ville avec leurs relais locaux, d'un poème sur les devoirs de la femme, des poèmes sur la

---

[1] On peut lire dans la description de Sidi Brahim (Afa, 2004: 52) « inna ccix sidi ḥmad u muḥmmad mulay bnnaṣṛ a(d) t iṛḥm ṛbbi iɣfr as, amin inḍm lktab nns s tmaziɣt, ism nns "lktab amaziɣ", imam lktab lli ak ɣid bdrɣ idulla f lfaṛḍ d ssunt d lḥlal d lḥṛam, ar isawal f lfṛayḍ n luḍu mẓẓiyn ula luḍu mqqurn, ibdr gis lfṛayḍ n tẓallit ula ssunt nns, ibdr gis lfṛayḍ n wuẓum, ibdr gis lḥlal ula lḥḥṛam, ɣ gr mddn, ibdr gis zzka d lɛcar ula kra ibdr imi, ɣ ddunit is iḥlla ula is iḥṛm, ɣgr imuslmn ula udayn ula iṛumiyn kra gisn d kra yaḍn ».

[2] « imma lɛadad n lktub lli llanin ɣ zzawit n uglu « talata u tmanin » n lktab ad gan, lktub n umaziɣ ur dars illi ɣar yan » (Afa, 2004 : 58).

doctrine religieuse dont les deux célèbres traités de Mhend Ben Ali al Awzali, le *haoud* (Luciani, 1896 : 93-255 et 305-351 et 1897 : 34-67 et Al-Jachtimi, 1977) et le *bahr ed-doumouâ* (Océans de larmes) (Stricker, 1961 et Boogert, 1997), et une copie incomplète des *'aqqa'id* de Brahim Ben Ali Aznag, un auteur de la fin du XVIe siècle (Amahan, 1993 et Boogert, 1997). Après son retour en France, Delaporte s'est attaché à la description de cette moisson et à la traduction littérale de fragments ou des textes. Les résultats ont bénéficié d'une édition lithographique à Paris en 1844 sous le titre de *Spécimen de la langue amazighe*. Ils constituent, à côté des transcriptions des productions orales recueillies durant le même séjour, la matière principale du premier fonds documentaire européen en matière des écritures en amazighe, devenu par la suite propriété de la Bibliothèque Nationale de France. C'est leur consultation qui va favoriser la publication de premiers textes et fragments[1].

Il est à noter que ces documents ne sont pas restés inconnus jusqu'à cette date, car en 1830, D'Avezac (1840 : 223-239) avait l'occasion de signaler leur circulation dans les milieux scientifiques parisiens. Dans le bilan des connaissances acquises sur la langue amazighe qu'il avait établi en 1840, il informe que, depuis l'entreprise déjà signalée de Hodgston, Delporte a envoyé une partie des documents collectés au Maroc à Paris. Il cite entre autres les lettres commerciales, le *loqman* berbère, un poème sur les devoirs de la femme et les compilations de Mhend Ben Ali al-Awzali. Au-delà, il évoque les expériences de traductions religieuses après l'avènement de l'Islam et en particulier le Coran de Salih ibn Tarif des Barghwata, écrit vers 744, et celui de Hamim el-Ghomari qui a vécu au Xe siècle et le *touhid* (doctrine de l'unicité) de Mahdi ibn Toumert, théologien et initiateur du mouvement des Almohades (1147-1232). Il inaugure par l'évocation des traductions médiévales une nouvelle piste de recherche sur les traces écrites en amazighe.

En effet, la consultation et la traduction des chroniques historiques et des descriptions géographiques fondent une autre histoire de la connaissance des pratiques des langues en Afrique du Nord. Les indications que ses sources fournissent attestent de l'existence historiquement agréée de textes écrits en amazighe et laissent émerger l'espoir de trouver un jour des livres écrits durant cette période historique. Au-delà de D'Avezac, qui s'est

[1] Outre les descriptions, les traductions et les annotations de Delaporte Voir à propos de ces documents (De Slane : 1856, t. IV : 489-584, René Basset, 1879 : 176-508, Henri Basset, 2001 et Galand-Pernet, 1973 : 283-296).

appuyé essentiellement sur le livre du Qirtas, chronique marocaine du XIVe siècle écrite par Ibn Abi Zarâ, et sur la description géographique de El Bekri (XIe), le Baron De Slane (1856, t.IV : 489-584), arabisant et orientaliste d'origine irlandaise, fait circuler d'autres informations en réalisant la traduction de l'Histoire des Berbères d'Ibn Khaldoun. Il évoque, dans la *note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère*, annexée au quatrième tome de cette traduction, outre les tentatives de Salih Ibn Tarif et de Hamim el Ghomari, le rôle capital du mouvement des Almohades dans la prolifération de l'écriture dans cette langue (*ibid.* : 532). Il dit que le Mahdi

> « s'exprimait en berbère avec une rare élégance et, lorsqu'il eut commencé à répondre ses doctrines chez les tribus de l'Atlas, il rédigea pour leur usage une traduction du Coran en langue berbère et une traduction de ses deux principaux traité, le *morshida* et le *tawhid* » (*ibid.* : 533).

Plus sûrs sont donc les indices d'une langue amazighe écrite dès l'avènement de l'Islam. Mais les documents manquent pour soutenir l'idée d'une présence de ces pratiques et fournir aux philologues des témoins matériels pour l'analyse. Toutefois, De Slane ne désespère pas de trouver un jour les œuvres produits dans les siècles de compétitions politiques en Afrique du Nord.

> « Quand les Européens pourront pénétrer dans les montagnes au Sud-Est de la ville de Maroc, dit-il, un voyageur intelligent en rapportera, peut-être, des traités de la religion almohade en langue berbère » (*ibid.* : 533).

Au-delà de ces tentatives attestées par les chroniques historiques, De Slane indique un possible enracinement de cette pratique dans le Sud marocain. Il signale ainsi que

> « deux traductions du Coran en dialecte chelha parurent dans le Sud marocain. On nous assure que le gouvernement de ce pays fit bruler ces volumes et décapiter leurs auteurs » (*ibid.* : 534).

Quelques années après, René Basset, qui est aussi orientaliste et arabisant, s'est appliqué à l'examen et à la publication des textes de cette tradition. Dans l'introduction à l'édition du poème du *çabi*, le jeune étudiant, un texte qui appartient à la fois à la littérature écrite et à la production orale, il établit une synthèse sur les connaissances acquises dans ce domaine. Il écrit :

> « Nous savons néanmoins par El Bekri qu'en l'an 127 de l'hégire, çalih ben Tarif, se donnant pour prophète, écrit en berbère un k'oran dont quelques mots nous ont été conservés. En 313, un autre imposteur, Hamim, composa également un k'oran dont un fragment, traduit en arabe, est cité par El Bekri. Le fondateur de la dynastie almohade, Mohammed, fils de Âbd Allah, écrivit, outre trois traités dogmatiques en arabe, qui se trouvent à la Bibliothèque nationale, une traduction berbère du k'oran et de deux de ce s traités : le morshida et le tawh'id. Hodgston et M. de Slane ne désespèrent pas de voir retrouver un jour ces trois curieux ouvrages chez les Masmouda de l'Atlas. Deux traductions contemporaines du k'oran en berbère, dans la province de Sous, causèrent la mort de leurs auteurs » (Basset, 1879 : 479).

Tout au long la seconde moitié du XIXe siècle, l'évocation de ces connaissances est devenue un rituel pour toutes les personnes qui se sont intéressées à ce domaine. Dominique Lucinai, administrateur et arabisant, commence sa présentation du manuscrit du *haoud*, dont une copie est propriété de la bibliothèque d'Alger, par l'inventaire des livres médiévaux et la description de la collection de Delaporte. En outre, il rapporte d'autres informations sur ces pratiques que ses enquêtes lui ont permis de recueillir. Il donne ainsi des indications biographiques sur Awzal et les maîtres des zaouïas de Tamegrout et d'Ayt Wissaâden. Il signale aussi l'existence d'autres productions écrites dans le Sud marocain. D'après les faits recueillis auprès des lettrés issus de cette région, il mentionne le recueil de recettes médicinales de al-Baâqili, dont il a consulté un extrait, un traité de religion de Mhammed N'Ayt Hssayne de la région de Tata (XIXe) et un autre composé par Sidi Ali Mhammed Gw Izguer. Au-delà, il révèle l'existence d'un manuscrit en kabyle. Il écrit :

> « Le seul exemple peut-être qui en existe dans les territoires actuellement soumis à la domination française, est celui d'un petit résumé de la théorie de taouhid, qui a été composé en Kabylie, dans la tribu des Beni-Ourtilane, à la zaouïa de Sidi Yahia Ben Hamoudi. Il se réduit à quelque pages, rédigées dans le dialecte de l'arrondissement de Bougie, transcrites en caractères arabes, et qui ne sont qu'une traduction sommaire du traité connu sous le nom de Senoussia, dont l'auteur est Abou abdallah Mohammed ben Mohammed Ben Youssef Essenoussi » (Luciani, 1893 : 159).

Ces faits montrent que la description et la découverte des documents relatifs aux écritures amazighes se développent, mais dans un sol instable. Inscrite dans les projets de recherches d'Orientalistes, leur étude ne peut que témoigner des mœurs scientifiques de l'époque et de la discipline. Compte tenu des conditions politiques de l'époque et de la situation du champ scientifique qui commence à peine à émerger, ce sont ces nouveaux maitres du savoir et des langues qui se sont imposés dans les rapports avec

l'Afrique et l'Orient. Un orientaliste, lit-on, par exemple dans la présentation de l'édition des travaux de Venture de Paradis, «était, soit en Asie, soit en Afrique, un homme essentiel, indispensable, en un mot un trésor d'une inestimable valeur » (Paradis, 1844 : IV).

En effet et en dehors de D'Avezac qui est un géographe et philologue et dont la contribution se limite à un état des lieux des recherches sur ce sujet[1], les pionniers de cette quête sont tous des érudits arabisants et orientalistes. Venture de Paradis est décrit par Napoléon comme premier orientaliste de l'Europe. Né à Marseille en 1739 d'un père consul dans le Levant et, après des études à l'Ecole des jeunes de langues-qui va devenir l'Ecole des Langues Orientales Vivantes-, il a obtenu le poste d'interprète à Saïda avant de gagner l'Egypte où il avait accompagné le baron de Tott, chargé par le roi d'inspecter les Echelles du Levant. Après un court séjour au Maroc, il est nommé chancelier interprète du consulat de Tunis avant de renter en France comme secrétaire interprète du roi en langues orientales. Ensuite, il est chargé d'une mission à Alger qui dura deux ans. Après des postes d'interprète au Levant, il a gagné la France pour occuper la chaire du Turc à l'Ecole des Langues Orientales (Collectif, 1883 : XVI-XVII).

Quant à de Slane, il est, suivant les termes du Journal Officiel de la République Française, l'un « des plus célèbres arabisants de l'Europe » (Nécrologie, 1878 : 473). Il est d'origine irlandaise et est venu à Paris vers 1830 et, après des études d'arabe auprès de Sacy, il est engagé par la société asiatique à éditer les textes arabes. Nommé en 1846 interprète principal de l'armée d'Afrique, il a initié et posé les bases de l'officialisation de l'arabe dans la communication de l'administration coloniale avec les Indigènes en Algérie. Elu membre à l'Institut (Académie des Inscriptions et des Belles-lettres) en 1862, il donne des cours d'arabe algérien à l'Ecoles des Langues Orientales Vivantes jusqu'en 1871. C'est à cette date qu'il prend la succession de Caussin de Perceval à la chaire de l'arabe vulgaire. Il est surtout connu comme savant éditeur et traducteur des textes constitutifs du patrimoine historique écrit en langue arabe, comme l'Histoire d'Ibn Khaldoun, le recueil biogrpahique d'Ibn Khalikan, la description géographique d'El Bekri (RA, 1878 : 473-474 et Renan, 1879 : 12-60).

---

[1] Il est aussi membre fondateur de la société ethnologique de Paris au moment de l'autonomisation scientifique de cette discipline, il s'est essentiellement intéressé à la géographique physique et historique de l'Afrique. Son intérêt pour les langues consiste en le fait qu'elles sont un argument exclusif dans la délimitation des « races » Voir (Deloche, 1875 : 208-212).

René basset s'inscrit dans cette même catégorie de savants arabisants. Après des études à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, où il a obtenu le diplôme d'arabe, du turc et du persan, il est arrivé à Alger comme chargé de cours de littérature arabe à l'Ecole Supérieure de Lettres en 1880. A la mort de Masqueray en 1894, il est devenu son directeur et nommé doyen après sa transformation en Faculté des Lettres. Membre correspondant de l'Institut, il s'est distingué par ses études et des cours qu'il donnait sur la poésie arabe préislamique. Parallèlement à sa formation et érudition arabisante, il s'est mis à l'étude de la linguistique amazighe qu'il enseignait d'ailleurs à la Faculté des Lettres d'Alger. Il a ainsi réussi à former toute une équipe, dont ses deux fils André et Henri, qui devait constituer la charpente des études amazighes après la mise en route du Protectorat français au Maroc. C'est aussi l'un de ses étudiants, Emile Destaing, qui occupait la chaire du berbère à l'Ecole des Langues Orientale après sa création en 1913.

Il en est même de Jean-Dominique Luciani (1851-1932), auteur de la première édition intégrale d'un des textes emblématique de cette tradition, le *haoud* de Mhend Ben Ali Awzal. Après des études au collège d'Ajaccio, il est allé rejoindre son oncle qui travaillait à la Préfecture de Constantine en Algérie. Entré en 1870 à l'administration en tant que commis de Préfecture, il poursuivra une carrière administrative riche qui devait se dérouler toute entière en Algérie. Il a surtout accédé aux fonctions de conseiller de Gouvernement et de Directeur des Affaires Indigène depuis la création de cette nouvelle direction en 1901 jusqu'à sa retraite en 1919. A côté de son activité professionnelle, Luciani menait des études d'arabe auprès d'un maître d'école traditionnelle. Il a aussi réussi à obtenir une licence de droit à l'Université d'Aix. Durant ses séjours dans les Aurès et en Kabylie, il a appris l'amazighe qu'il maniait parfaitement. Au-delà de sa contribution à la préparation des lois et décrets sur l'état-civil des Indigènes, sur la justice musulmane et sur la propriété foncière, il s'est spécialisé dans l'étude, la traduction et l'édition des sources de la pensée et de la jurisprudence musulmanes comme le traité des successions musulmanes, traité de théologie musulmane de Snoussi,… (Esquer, 1932 : 161-177).

L'observatoire de ces trajectoires scientifiques brossées rapidement montre que la question de l'amazighe écrit est avant tout un objet marginal des arabisants et orientalistes qui, intéressés essentiellement à la langue arabe et à la théologie musulmane, se sont portés provisoirement vers cette question. Outre cette position inconfortable dans le champ scientifique de

l'époque qui ne serait sans avoir des conséquences pratiques sur son appréhension, les programmes de recherches scientifiques lancés après la conquête de l'Algérie et l'ouverture des enquêtes sur le terrain avaient d'autres objectifs que la recherche de traces écrites. A titre d'exemple, l'organisation d'une ambitieuse exploration scientifique de l'Algérie est centrée sur ce que les sciences du terrain, de la géographie à la botanique, permettent de cataloguer, d'inventorier et de classer. Cependant, elle demeure essentiellement une entreprise géographique. Les autres disciplines, comme l'histoire, la jurisprudence et la législation musulmanes, sont moins représentées. Comment peut-il donc inscrire dans l'ordre du jour de ses investigations un objet aussi marginal que les écritures amazighes ? Au-delà, le développement de cette entreprise devrait fonder sa démarche sur une conception essentiellement orale de la culture amazighe. Les pratiques scripturaires autres que celles des langues de la civilisation ne sont pas constituées en enjeu majeur dans le développement des études sur l'Afrique du Nord. A cet égard, Paul Topinard (1874 : 494), auteur d'une revue critique dans la *Revue d'Anthropologie*, n'hésite pas à souligner « l'absence de toute écriture en langue berbère ».

C'est pourquoi le champ de savoir sur les écritures en amazighe continue à se résumer à une liste de livres à rechercher et à la somme des connaissances que permettent l'analyse et la publication des matériaux collectés par Delaporte. Par ailleurs, le développement de leur étude et la publication d'un nombre de textes et de fragments vont aboutir à la constitution d'une opinion dépréciative qui déterminera la place de ces pratiques dans le champ des études en cours de constitution.

Publication et analyse

En absence d'un programme organisé autour des actions définies et des objectifs clairs, la question des pratiques scripturaires en amazighe est restée une curiosité personnelle de certains orientalistes et arabisants qui se sont essentiellement penchés sur la traduction de sources historiques relatives à l'Afrique du Nord. Bien que l'intérêt porté sur cet objet concerne au premier chef la collecte d'indication sur les écritures médiévales, la publication et l'appréhension de cette tradition s'amorcent de manière préalable avec le travail de De Slane (1856).

En effet, la note déjà citée sur l'histoire et la littérature du peuple berbère comporte un aperçu sur les origines des Amazighes, quelques

renseignements sur ceux-ci d'après les écrivains anciens grecs et latins, certains éléments de la grammaire, une bibliographie relativement complète sur tout ce qui a été écrit sur les parlers amazighes et la liste des manuscrits qui se trouvent à la bibliothèque nationale de France. Au-delà de la moisson de Delaporte, il évoque deux autres manuscrits de Mhend Ben Ali Awzal. Le premier appartient à M. de Gayanos et le deuxième à la bibliothèque d'Alger. Mais, de Slane ne s'arrête pas à la présentation d'indices et des documents attestés. Il détermine certains contextes d'usage de l'écriture amazighe. Il rapporte ainsi que les négociants musulmans qui habitaient les provinces méridionales de l'Empire marocains se servent du parler tachelhit dans leurs correspondances commerciales. C'est dans ce cadre qu'il transcrit une de ces lettres en caractères latins avec une traduction française. En outre, il intègre à sa note la reproduction et la traduction de deux chapitres de bahr ed-doumouâ, la mer des larmes, de Mhend Awzal.

La tentative de de Slane forme le prélude à une série de publications. Dans ce sens, René Basset (1879) a emprunté cette voie et a réalisé l'édition et la traduction française du poème de *çabi*, recueilli à Mogador par de Laporte. Cet effort d'exhumation va se poursuivre et aboutit à la publication avec la traduction française du célèbre ouvrage de Mhend Ben Ali Awzali, al-hawd. Elle est l'œuvre de l'administrateur Luciani.

Mais la description et la publication de ces documents ne se limitent pas à la présentation et à l'édition des textes, elles permettent la constitution d'une forme de discours sur les pratiques scripturaires. La localisation géolinguistique de ces documents a fait émerger l'idée que seule la variante tachelhit de la langue amazighe possède une littérature écrite. Sur ce point, De Slane (1856 : 501-502) avance que « le chelha est le seul dialecte de langue berbère qui possède une littérature écrite ». L'examen des textes s'est aussi porté sur les caractéristiques techniques de l'écriture. Il a d'abord concerné l'usage de l'alphabet arabe au détriment des Tifinaghes. Outre les remarques de De Paradis déjà évoquées plus haut, René Basset exclut tout usage de l'alphabet tifinaghe dans les pratiques culturelles des Amazighes du Nord. « Il est douteux, dit-il, que, même à cette époque, les Berbères, en écrivant leur langue, aient employé leur alphabet national que nous retrouvons dans les inscriptions libyques et que les Touaregs ont conservés » (Basset, 1879 : 482).

Par ailleurs, l'analyse des modes de notation adoptées fait sortir que la transcription est fondée sur un aménagement relatif des lettres disponibles dans l'univers culturel de ces lettrés. L'alphabet arrêté se compose ainsi de trente deux lettres, dont vingt huit sont identiques avec celles qui forment l'alphabet arabe. Et comme, suivant les termes de René Basset (*ibid.* : 482),

> « les Lettres arabes ne rendant pas exactement tous les sons berbères, plusieurs signes ont été empruntés à l'alphabet persan : ك ژ ج et d'après Delaporte, il faut y joindre le caractère ص/Zh [avec trois points], que j'ai rarement rencontré dans un texte écrit par un indigène ».

Rappelons que Venture De Paradis est le premier qui avait signalé l'emprunt aux Perses des lettres pour rendre certains phonèmes qui ne se trouvent pas dans l'alphabet arabe.

Mais, du fait que l'appréhension de cette production se construit dans un champ marqué par la domination des thèses de l'orientalisme et de la philologie, qui cherchent à restituer l'histoire de la langue et de sa civilisation écrite à travers l'étude des textes, ces observateurs ne tardent pas à tomber dans un comparatisme déplacé en qualifiant ces pratiques scripturaires d'écriture impropre. Le poids du modèle de plénitude scripturaire imposé par le regard orientaliste et les implications théoriques du processus de la fabrication des langues nationales en Europe, marquée par une recherche de pureté lexicale et d'une teneur grammaticale prononcée, ont fourni un référent d'observation et de jugement des langues de l'autre. Ils ne seraient sans instaurer un constat de déficit de ces pratiques inscrites dans d'autres représentations de l'écrit par rapport à d'autres modèles scripturaires. C'est pourquoi ces observateurs, au lieu de chercher à définir les fonctions et les spécificités de cette littératie, pour utiliser ce terme de Jack Goody (2007), partent de la place donnée aux emprunts à l'arabe dans cette production et l'indifférence totale envers l'orthographe et la grammaire pour dévaloriser cette production et donner des matériaux à la formation d'une attitude dépréciative. Ainsi, de Slane souligne leur caractère essentiellement rudimentaire et cherche ses origines dans le degré d'instruction du « peuple chelha ». Il écrit :

> « Ecrits dans un jargon moitié arabe, moitié berbère, défigurés par des fautes d'orthographes les plus bizarres, ils nous donnent une idée très défavorable de la littérature et de l'instruction du peuple chelha. Les manuscrits du hawd et du bahr ed-doumouâ offrent les plus singulières variantes de l'orthographe qu'on puisse imaginer et fournissent, dans chaque ligne, la preuve de l'ignorance des copistes qui, évidemment, ne savaient pas

> décomposer en mots isolées les phrases de leur propre langue » (De Slane, 1856, t. IV : 539)[1].

René Basset fait aussi sienne cette idée. Bien qu'il qualifie le style de ces textes de littéraire, il insiste sur la frontière poreuse de la langue amazighe, parce que les textes comportent un mélange de mots amazighes et de mots arabes.

> « Quoique le berbère puisse former des noms abstraits, dit-il, il a emprunté presque tous ses termes de droit et de religion à l'arabe, à ce point que, dans certains traités comme le bahr ed-doumouâ et le h'aoudh, à part quelques verbes, les pronoms et un petit nombre de substantifs, tous les mots sont arabes » (René Basset, 1879 :477).

Il en est de même de Luciani qui accueille avec ironie le caractère massif des emprunts à l'arabe. « Les mots d'origine arabe y sont très nombreux, de sorte que l'on y trouve de l'arabe berbérisé que du berbère ». (Luciani, 1893 : 161).

Ces constations, fondées sur des examens formels, laissent ainsi apparaître tous les présupposés de l'époque. C'est en fonction du rapport à l'écriture construit au sein de l'orientalisme et des philologies nationalistes que ces textes sont donc soumis à évaluation. La qualité des œuvres n'est pas déterminée par leur utilité fonctionnelle, mais par la régularité grammaticale et lexicale de leur langue, soulignée pour situer dans la chaîne d'évolution de la civilisation humaine le degré d'avancement du peuple qui les produit.

Cependant, ces opinions dépréciatives, déterminées par les conditions de leur production, n'ont pas empêché certains explorateurs coloniaux pour porter un intérêt grandissant à ces écritures. Ainsi, Said Boulifa, qui est membre de l'équipe chargée de la Mission Scientifique patronnée par le Comité du Maroc et dirigée par de Segonzac, a pu, grâce aux contacts établis à Marrakech, acquérir trois manuscrits comportant de textes différents. Dans la description matérielle de sa collection, publiée dans *Manuscrits berbères du Maroc* (Boulifa, 1905 : 333-362), et bien qu'il regrette

[1] Venture de Paradis a déjà souligné le caractère pauvre du lexique en se basant sur la collecte des matériaux oraux. « La langue berbère ne possède aucun terme abstrait ; dit-il, c'est l'idiome d'un peuple sauvage qui n'a de mots que pour exprimer ce qu'il voit et ce qu'il palpe. Les berbères empruntent aux Arabes tous les mots relatifs aux sciences, aux arts et à la religion, en ajoutant un t au commencement et à la fin du mot » (Paradis, 1844 : 3).

que les manuscrits découverts ne traitent que de choses religieuses et qu'ils souhaitent que leurs auteurs développement en leur langue maternelle de nouveaux sujets relatifs à leur histoire et leurs traditions (*ibid.* :337), il formule l'espoir de pouvoir un jour exhumer un fonds important de documents. Il écrit :

> « De nouvelles recherches tentées dans cette partie méridionale amèneront, j'en suis convaincu, la découverte de nouveaux manuscrits intéressants sur la population berbère de cette partie de l'Afrique restée trop longtemps inconnue » (*ibid.* :362).

Mais le souhait de Boulifa ne trouvera pas de place dans la mise en place de programmes de recherche scientifique après l'établissement du Protectorat. La constitution de ces pratiques en genre mineur et sans intérêt historique et linguistique, qui trouve sa formulation parfaite dans l'attitude de Henri Basset, a joué un rôle important dans leur mise à l'écart.

Fils ainé de René Basset, il est ethnographe et historien célèbre par les fouilles entreprises en collaboration avec Evariste Levi-Provençal. Affecté, après une licence de langues et littératures classiques obtenue à Alger en 1910, à l'Ecole supérieur de la Langue Arabe et des Dialectes Berbères à Rabat en 1917, il retourne à Alger en 1919 pour assurer un cours d'histoire et de civilisation musulmane. Mais, le Maroc l'appelle de nouveau, il y est revenu après avoir été nommé Directeur adjoint de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, qui a supplanté l'ancienne école. Il ne tarde pas à devenir son Directeur en 1924. Diminué par une blessure au champ de bataille durant la première guerre dont il n'est jamais guéri, il décède en 1926. Au-delà de ses études d'histoire et d'études des monuments et sanctuaires médiévaux, Basset s'est illustré par son étude de synthèse des productions orales et écrites amazighes publiée en 1920 et rééditée en 2001 sous le titre d'*Essai sur la Littérature des Berbères.*

La contribution d'Henri Basset est importante à plusieurs titres. D'abord elle synthétise les différentes attitudes formulées par ces prédécesseurs tout en cherchant à les situer dans l'histoire et montrer les raisons qui sont à leur origine. Ensuite, elle propose une issue à cette discussion en tranchant en faveur d'une mise à l'écart de ses pratiques et d'inscrire tout projet de recherche dans le domaine amazighe dans les frontières des études folkloriques et dialectologiques.

Après avoir reconnu que « la langue berbère connut une fortune qu'elle ne trouva pas ailleurs : chez les chleuhs du Sud marocain » (Basset, 2001 : 51), il situe l'origine de l'absence de l'écriture dans l'état d'avancement du « peuple berbère ». Marqué par les thèses évolutionnistes de l'époque, il explique :

> « L'évolution n'était pas assez avancée chez les berbères pour qu'ils se rendirent compte que toute cette richesse [floraison de légendes, fragments d'épopées] de l'esprit pouvait se confier à l'écriture, restée, pour ceux qui la connaissent encore, une série de signes symboliques, de traduction compliquée. La langue elle-même, la langue vivante dans la parole ou dans la pensée, était chez eux, comme elle l'est presque toujours encore aujourd'hui, quelque chose d'uniquement spontané, et l'idée qu'elle pouvait telle quelle être fixée en dehors de l'esprit, ne leur venait point » (Basset, 2001 :45).

Dans une société arriérée, il est difficile de s'attendre à une maîtrise des techniques de l'écriture et de l'élargissement des domaines de l'écrit, « l'idée [même] d'un document littéraire était incompréhensible », précise-t-il (*ibid.* : 45.). D'une manière plus spécifique, l'écriture est le produit d'une pratique consciente de la culture et elle est la propriété des peuples avancés comme les Grecs, les Perses et les Arabes. C'est aux contacts avec les Arabes, avance-t-il, que les Amazighes doivent l'apprentissage des principes de l'écriture et l'idée de traduire ou de composer dans leur langue *nationale* la pensée religieuse que ces maîtres de la religion leur ont appris. « Il leur faudra plus d'un siècle de vie avec les Arabes [ne l'ayant pas appris au contact avec les Romains], et surtout l'exemple de leurs livres religieux, pour en avoir l'intuition », dit-il (*ibid.* : 45). La production écrite serait ainsi le produit d'un mimétisme. Cette idée apparaît clairement dans ses propos sur la poésie religieuse qui, rétorque-t-il, « se traîne à la suite de nombreux modèles arabes : traduction et adaptation bien plutôt qu'œuvre véritablement berbère » (*ibid.* : 55). En plus, ils n'ont pas été disposés à réussir dans le processus d'imitation dont ils se sont engagés et, de surcroît, malgré eux. Leur mimétisme s'est soldé par un échec et il ne manque pas de preuves pour soutenir ses conclusions.

> « Hélas !, s'exclame-t-il, l'intention est plus louable que l'exécution. Il nous reste de cet auteur (Awzal) deux traités, qui n'enrichissent guerre la littérature berbère, ni par l'originalité de la pensée, ni par la valeur du style […]. Nulle grâce, nulle beauté, nulle poésie ; rien ne vient relever ni égayer ces longues pages monotones, d'où toute originalité, toute idée personnelle sont bannies (*ibid.* : 52-53).

Si les Amazighes ont découvert la logique et l'utilité de l'écrit avec les Arabes, ils n'ont pas bien assimilé ses principes et ses règles. Ils passent

pour être de mauvais imitateurs, leur processus d'acculturation étant ainsi inachevé. La production écrite en est l'exemple le plus apparent. Elle apparaît à notre auteur comme la plus faible de toutes chez les Amazighes. Et sa faiblesse ne consiste pas uniquement dans son aspect mimétique et vide de toute dimension créative, elle trouve sa parfaite incarnation dans les caractéristiques formelles des œuvres. L'écriture est décrite comme émaillée de termes arabes qui ne subissent aucun effort d'acclimatation morphologique. Les mots empruntés, ou plutôt adoptés, acquièrent plus de reliefs que la langue d'écriture elle-même. Inscrit dans le contexte scientifique de l'époque dont l'appréhension de l'écriture dans une perspective anthropologique n'est pas encore développée, Basset ne peut juger cette qualité de langue qu'avec une sévérité certaine. Elle n'est qu'une écriture impropre, défaillante et sans aucun intérêt philologique. Si elle peut renseigner sur quelque chose, c'est sur l'état arriéré de ses locuteurs. Il note :

> « La langue berbère n'est pas accoutumée à manier des idées abstraites, ni philosophiques, même théologiques, et ne s'y prête guère. D'où, pour rendre l'idée arabe, l'emploi fréquent de tournure assez gauches ; souvent, il y aurait impossibilité absolue. Mais le traducteur ne s'embarrasse pas pour si peu : il conserve le mot arabe, en se bornant à le bérbériser […] la proportion des mots arabes et des mots berbères ; par endroit, ils sont en nombre égal, et dans l'ensemble, il n'y a guerre plus de des deux tiers des mots qui soient véritablement berbères » (*ibid.* : 53)[1].

[1] Rappelons au passage que cette idée a été déjà soulevée par De Paradis et De Slane, mais n'avait pas été discutée en rapport à la représentation de la langue et de sa dimension lexicale par les producteurs locaux. Ainsi, De Slane (1856 : 564) a écrit : « La langue berbère, dans son état actuel, renferme un grand nombre de mots arabes ; cette race africaine, ayant accepté la religion du conquérant, a toujours tâché d'en adopter le langage » (de Slane, 1856 , t.IV : 564). Bien que Basset opte parfois pour l'épaisseur historique pour justifier l'emprunt massif à l'arabe, surtout dans le passage où il remarque que le style et la langue de la *moudaouana* d'Ibn Ghanem, un ouvrage traduit et commenté en amazighe vraisemblablement au XIVe siècle (Motylinski, 1907 :68-78), « sont beaucoup moins influencés par l'arabe que dans les ouvrages similaires composés plus tard dans le Sous », (Basset, 2001 :47), il est resté fidèle à sa conception fondamentale de cette écriture. Notons au passage que le caractère poreux de la langue trouve ses origines dans la conception légiste de l'appropriation lexicale des termes se rapportant à la religion développée et imposée par le Mahdi des Almohades. Cette conception a ainsi déterminé l'instauration d'un rapport particulier à l'emprunt qui devient adoption et « devoir religieux ». On commence ainsi à oublier les termes créés pour les besoins des traductions antérieures, c'est pourquoi les textes datant de la période pré-almohade se caractérisent par un effort lexical pour trouver des équivalents aux termes de la langue arabe.

Et par conséquent, les traditions écrites ne doivent se constituer en objet digne d'enquêtes et de programmes de recherches. C'est en ce sens qu'il clôt sa description synthétique par une invitation à ne plus s'investir dans ce domaine, la quête des documents perdus tant souhaitée par ces prédécesseurs n'est plus à l'ordre. « La lecture de ce qui nous reste, dit-il, est bien faite pour diminuer nos regrets » (*ibid.* p.55).

Il paraît que cette synthèse avait instauré un autre regard sur cette production, en légitimant sa mise à l'écart dans les programmes de recherches. La position centrale de Basset dans le champ des études amazighes au Maroc en cours de formation après l'établissement du Protectorat avait certes déterminé son absence dans les intérêts des équipes installées à Rabat. Mais, pour pouvoir s'éloigner du champ de l'écrit, il met en présence la richesse de l'oralité. La production orale, bien que les outils de la littérature comparée avec laquelle elle a été approchée ont un peu terni son image, se montre plus digne et plus représentative de la créativité amazighe que les désapprentissages des lettrés. C'est pourquoi son invitation ou ses instructions compte tenu de sa position hiérarchique dans le champ scientifique semblent avoir un impact considérable sur le développement des études amazighes et la détermination des chantiers prioritaires. C'est pour cette raison, pensons-nous, que cette dimension scripturaire est ignorée dans le processus de la constitution de ce champ durant cette période, il fallait donc attendre la deuxième moitié du siècle dernier pour voir des chercheurs nationaux et étrangers jeter un nouveau regard sur cette production, établir des catalogues et des monographies et procéder à l'édition des textes[1]. Malgré l'importance des indications attestées par les travaux des spécialistes de l'ibadhisme, qui se distinguent par ailleurs par une certaine rigueur (Motylinski, 1895 et 1907 et Lewicki, 1934, 1936, 1961 et 1966), la culture amazighe a fini par devenir un objet essentiellement ethnographique. De manière très récente, les militants culturels amazighes, dans le moment même où ils s'approprient toute trace de production culturelle matérielle ou immatérielle, ignorent simultanément la richesse de cette littératie étant en fait inscrite dans le cadre de la culture dominante à laquelle ils s'opposent. Ils ne reconnaissent du patrimoine accumulé que les « recueils » transcrits en latins des derniers colonisateurs.

[1] Au-delà de la collection importante réunie par Arsène Roux, les pratiques scripturaires ont commencé à bénéficier d'études et éditions sérieuses à partir de la décennie 1960 Voir en particulier (Stricker, 1961, Galand-Pernet, 1972 et 1973, Al-Jishtimi, 1977, Amahan, 1993 : 437-449, Boogert, 1992 : 121-137 et 1997).

Bibliographie

ANONYME, 1878, « Nécrologie », *Revue Africaine*, vol. 22 : 473-474,

ANONYME, 1883, « Notice historique sur l'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes », in *Mélanges Orientaux*. Textes et Traductions publiés par les Professeurs de l'Ecole Spéciale des Langues Orientales Vivantes à l'occasion du sixième Congrès Internationale des Orientalistes réuni à Leyde, Paris, Ernest Leroux : XVI-XVII.

AFA, OMAR, 2004, *Akhbar Sidi brahim al-Massi 'an tarikh Sus fi lqarn attasi' 'ashar [Relation de Sidi Brahim de Massat sur l'histoire de la région de Souss au xixe siècle]*, Rabat, Editions de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

AL-JISHTIMI, ABDERRAHMANE, 1997, *al-Hawd fi lfiqh al-maliki bi llisan al-amazighi* [Le Bassin. La jurisprudence malékite en langue amazighe], Casablanca, Dar al-Kitab, 1977.

AMAHAN, ALI, 1993, « L'écriture en tachelhit est-elle une stratégie des zaouïas », *in* Drouin et Roth (Eds), *A la croisée des études libyco-berbères, mélanges offerts à Lionel Galand et Paulette Galand-Pernet*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique : 437-449.

ASPINION, ROBERT, 1953, *Apprenons le berbère : initiations aux dialectes chleuhs*, Rabat, Félix Mancho.

BASSET, RENE, 1879, « Poème de çabi en dialecte chelha. Texte, transcription et traduction française », *Journal asiatique :* 176-508.

BASSET, RENE, 1882, *Relation de Sidi Brahim de Massat*, Paris, Ernest Leroux.

BASSET, HENRI, 2001[1920], *Essai sur la Littérature des Berbères*, Paris, Awal-IbisPress.

BOOGERT, NICO VAN DEN, 1992, « A sous berber poem on sidi Ahmed ben Nacer» *Etudes et Documents berbères*, 9 : 121-137.

BOOGERT, NICO VAN DEN, 1995, *Catalogue des manuscrits arabes et berbères du Fonds Roux (Aix-en-Provence)*, Travaux et Documents de l'IREMAM n°18, Aix-en-Provence.

BOOGERT, NICO VAN DEN, 1997, *The berber literary tradition of the Sous, with an edition and translation of « the ocean of the tears » by Muhammad Awzal (d.1749)*, Leiden, Nederlands Institut voor het Nabije Oosten, 1997.

D'AVEZAC, MARIE-ARMAND, 1840, « Sur les documents recueillis jusqu'à ce jour pour l'étude de la langue berbère, et sur ses divers manuscrits anciens en cette langue qu'il importe de rechercher», *Bulletin de la Société de Géographie*, t.IV : 223-239.

DELOCHE, MAXIMIN, 1875, « Discours prononcé aux funérailles de M. D'Avezac », *Bulletin de la Société de Géographie*, t.I : 208-212.

ESQUER, G., 1932, « M. Dominique Luciani », Revue Africaine, vol.73 : 161-177.

GALAND-PERNET, PAULETTE, 1972, « Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs de la Bibliothèque Générale de Rabat », *Journal asiatique*, vol. CCCLX : 299-316.

GALAND-PERNET, PAULETTE, 1973, « Notes sur les manuscrits à poèmes chleuhs du fonds berbère de la Bibliothèque Nationale de Paris », *Revue des Études Islamiques*, vol. XLI-2 : 283-296.

LEWICKI, TADEUZ, 1934, « De quelques textes inédits en vieux berbère provenant d'une chronique ibadite anonyme », *Revue des Etudes islamiques :* 275-296.

LEWICKI, TADEUZ, 1936, « Mélanges berbères-ibadhites », *Revue des Etudes islamiques*, Cahier 3 : 267-285.

LEWICKI, TADEUZ, 1961, « Les historiens, biographes et traditionnistes ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIIIe au XVIe siècle », *Folio Orientalia,* III : 1-134.

LEWICKI, TADEUZ, 1966, « Sur le nom de Dieu chez les Berbères médiévaux », *Folio Orientalia*, VII, : 227-229.

LUCIANI, DOMINIQUE, 1893, « El-H'aoudh. Manuscrit berbère de la Bibliothèque-Musée d'Alger », *Revue Africaine*, n°211 : 151-180.

LUCIANI, DOMINIQUE, 1896, « El H'aoudh. Texte et traduction avec notes », *Revue Africaine*, n°221, 222 et 223 : 93-255 et 305-351.

LUCIANI, DOMINIQUE, 1897, « El H'aoudh (Suite) », *Revue Africaine*, n°225-226 : 34-67.

MOTYLINSKI, A. DE C., 1895, « Bibliographie du Mzab. Les livres de la secte abadhite », *Bulletin de la Correspodance Africaine*, III : 15-72.

MOTYLINSKI, A. DE C., 1907, « Le Manuscrit arabo-berbère de Zouagha découvert par M. Rebillet. Notice sommaire et extraits », *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes, Alger 1905*, Paris, Leroux, t.II : 68-78.

NEWMAN, FRANCIS WILLIAM, 1848, « The narrative of Sidi Ibrahim Ben Muhammed el Messi el Susi in the Berber language witk interlineary version and illustrative notes », *Journal of The Royal Asiatic Society*, IX : 215-266.

PARADIS, VENTURE DE, 1844, *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère*, Paris, Imprimerie Royale.

PARADIS, VENTURE DE, 1895, « Alger au XVIII^e siècle (1^ère partie) », *Revue Africaine* : 265-314.

RENAN, ERNEST, 1879, « Rapport sur les travaux du conseil de la Société Asiatique pendant l'année 1878-1879 », *Journal Asiatique*, t. XIV : 12-60.

SLANE, LE BARON MAC GUCKIN DE, 1856, « Note sur la langue, la littérature et les origines du peuple berbère », in *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale par Ibn Khaldoun,* Alger, Imprimerie du Gouvernement, t. IV : 489-584.

TOPINARD, PAUL, 1874, « de la race indigène, ou race berbère, en Algérie », *Revue d'Anthropologie*, 3 : 491-498.

Le déni du processus d'arabisation. Les arabophones de l'Oued Noun face auxindices de leur passé berbérophone

Claire Cécile MITATRE
Université Paris Ouest Nanterre la Défense
Centre Jacques Berque Rabat, Maroc)

Au sud-ouest du Maroc, l'Oued Noun, chapelet d'oasis s'égrenant d'est en ouest le long d'un oued asséché, marque la transition entre l'ultime massif de l'Anti-Atlas et les étendues du Sahara atlantique. Au nord du Noun, les paysages montagnards témoignent de l'omniprésence du travail humain. De petits villages de torchis, construits en fond de vallées ou perchés sur les hauteurs sont entourés de champs parcellisés ou poussent l'orge et le blé, nettement délimités par des cairns peints à la chaux. Dans ce pays où les sources sont peu nombreuses, les cultures en terrasses sont savamment agencées pour recueillir l'eau d'écoulement à flanc de montagne. Les bosquets de figuiers de barbarie et d'amandiers sont soigneusement entretenus et protégés de la prédation des troupeaux. Même les forêts d'arganiers, ombrant les sommets, sont l'objet d'une attention et d'un entretien régulier de la part des paysans montagnards (Simenel, 2007). Aux pieds des contreforts septentrionaux de l'Anti-Atlas, sur la vaste plaine cernée de collines rondes et basses qu'est l'Oued Noun, les palmiers ombrent les derniers points d'eau importants avant le Sahara. Plus loin vers le Sud, dans un désert davantage fait de regs (étendues pierreuses) que d'ergs (dunes de sables), l'on ne rencontre plus aucune forêt, plus aucun massif montagneux, et les quelques groupes d'habitations sédentaires revêtent la forme de ksour oasiens. Au Sud du Noun, tout comme les paysages, les tentes changent d'aspect : la cambrure de leur arc de soubassement (*del'a*, lit. côte) se fait moins prononcée pour déjouer la force des vents dont les seuls obstacles restent alors les buissons épineux et les campements nomades. Dans la première moitié du XXème siècle, V.

Monteil décrivait l'Oued Noun comme « une zone de transition floristique entre la région méditerranéenne au nord, et la région saharo-sindienne au sud ». Pour cet auteur, dans le domaine de la flore « comme dans tous les domaines, l'Oued Noun est un carrefour » (1948 : 35).

En effet, cette limite paysagère entre montagne cultivée et espace désertique, flore méditerranéenne et saharo-sindienne, marquerait aussi le passage entre modes de vie et cultures différentes.

> « Aux marches sahariennes du Maroc, ce n'est plus le Sous, ni l'Anti-Atlas. Ce n'est pas encore le désert. […] Insensiblement, le sédentaire le cède au nomade, et déjà le Chleuh fait place au Maure. […] Ronds crânes ras, près des tignasses graissées ; la capuche de laine côtoie les robes blanches et bleues » (Monteil, 1948 : 55).

Selon R. Montagne, c'est à cette frontière naturelle qu'il faut aussi placer une importante limite linguistique *:*

> « si l'on excepte la fraction arabophone des Sbouia, toutes les tribus situées au Nord du Noun et du Bani ont gardé leur parler berbère, tandis que les groupes berbères situés plus au sud, incessamment mêlés aux arabes Ma'qil du désert depuis cinq siècles, ont adopté la langue de leurs dominateurs ». (Montagne 1930 : 114).

Cette région se présenterait ainsi comme un espace de l'entre-deux, longé au nord par le pays montagnard des Chleuhs, agriculteurs sédentaires berbérophones (locuteurs *tachelhit*), et s'ouvrant au sud sur le pays désertique des Sahraouis[1], arabophones (locuteurs *hassâniyya*) de tradition nomade. D'après les écrits de la période coloniale, l'Oued Noun semblerait ainsi faire se profiler le spectre d'un déterminisme géographique flagrant, celui de la stricte correspondance entre une frontière physique ou « naturelle » et une frontière linguistique et culturelle.

Néanmoins, l'Oued Noun n'est pas le lieu d'une distinction territoriale précise entre les deux groupes linguistiques. Si cette région interstitielle se présente comme une limite linguistique et culturelle, c'est une limite qui a de l'épaisseur, où nul tracé ne saurait séparer de manière linéaire nomades et sédentaires, Sahraouis et Chleuhs. Au sein de cet espace, aucun front n'a jamais opposé de manière massive ces deux groupes, aucune guerre n'a vu

---

[1] Tels qu'ils se dénomment eux-mêmes depuis quelques dizaines d'années, suite à l'affaire du Sahara occidental.

ses partis se déterminer selon des critères linguistiques et les alliances politiques ont toujours fait fi des différences culturelles[1]. Ainsi, les Tekna, confédération de l'Oued Noun, regroupe certes un ensemble de tribus à majorité sahraouies, mais aussi quelques tribus chleuhs (Aït Brahim, Aït Ahmed). Plus encore, au sein même des tribus revendiquant une identité sahraouie, certaines fractions s'avèrent être berbérophones, et il en va ainsi de même jusqu'à la plus petite unité de l'architecture segmentaire, à savoir le foyer, souvent composé d'un chef de famille sahraoui et d'une épouse chleuh. Dans l'Oued Noun, Chleuhs et Sahraouis se côtoient sur un même territoire, irriguent leurs jardins à l'eau des mêmes sources et partagent aussi parfois la même maison. Ils cohabitent en *moâachara* (« co vivre ensemble dans l'entente »). Ainsi, l'Oued Noun n'est pas le théâtre d'un clivage territorial net et précis entre les Sahraouis et les Chleuhs. Cette région liminale présente une configuration spatiale décousue de la répartition des parlers arabes et berbères, une situation d'entremêlement spatial de la répartition des langues et des appartenances culturelles. Comme le soulignaient C. Bromberger & A. Morel, «vues de près, les frontières culturelles semblent introuvables » (2001: 15).

L'on sait par ailleurs que, malgré l'islamisation des Almoravides qui a débutée au XIe siècle, « il ne fait guère de doute que les populations blanches du Sahara occidental restèrent berbérophones jusqu'au XVe siècle » (Taine-Cheikh, 1997:68). Selon la linguiste C. Taine-Cheikh si, « à partir du XVIIIe siècle, l'arabité culturelle de cette région prend des contours plus nets » (1998 : 215), au XIXe siècle, la société des Maures n'est pas encore complètement arabisée (1998 : 219). D'après M. Naïmi, l'arabisation de la société de l'Oued Noun s'est amorcée encore plus tardivement, à partir du XVIIIème siècle, et cette lisière septentrionale du Sahara atlantique était encore majoritairement berbérophone à la fin du XIXe siècle (2004). Par ailleurs, les conquérants arabes ne sont arrivés que peu nombreux jusqu'à cet extrême Maghreb, et « l'image d'une conquête massive, par la pénétration soudaine et brutale d'un fort contingent de population, est incongrue » (Taine-Cheikh, 1998 : 218-219). La plupart de ceux qui se disent et sont considérés aujourd'hui comme « Arabes » sont en réalité des arabophones dont les ancêtres, berbérophones, se sont arabisés plus ou moins récemment.

---

[1] Une tribu sahraouie peut contracter un pacte d'alliance guerrière avec une tribu chleuh pour lutter contre une tierce tribu (c'est le cas des Aït Oussa, ayant pactisé avec les Aït Brahim pour lutter contre les Rguibat), qu'elle soit sahraouie ou chleuh.

Mais la langue arabe est, pour celui qui la maîtrise, source de fierté et attribut honorifique qui renvoie aux origines de la civilisation musulmane, aux sources de l'islam. Ainsi, en Mauritanie, le parler des Berbères « *klâm asnâge* » est celui des dépendants et des vaincus, contrairement au parler des Arabes « *klâm hassân* » qui est le « parler des guerriers », du pouvoir et de l'élite religieuse et politique (Taine-Cheikh, 1997 : 69). « Si le berbère a été glottophagé[1] par l'arabe hassâniyya, ce n'est donc pas par manque d'attachement des locuteurs à leur langue, mais bien parce que ce dernier était la langue des puissants », de l'islam et de l'enseignement des textes saints (*ibid.* : 71). Tout comme dans le reste du Maghreb, les groupes arabisés du Sahara atlantique se proclament alors invariablement d'une ascendance arabe.

Renverser le sens historique de la diffusion linguistique

Dans l'Oued Noun, où le processus d'arabisation s'est amorcé il y a tout juste deux siècles et où les locuteurs berbérophones étaient encore majoritaires au début du siècle dernier, de nombreux « Arabes » ne le sont que depuis à peine deux ou trois générations. En devenant des locuteurs arabes, les groupes arabisent leurs généalogies et se forgent de nouveaux mythes d'origines. Or, tant au Maroc qu'en Algérie ou en Tunisie, il a été relevé que les origines les plus prestigieuses étaient orientales, car elles permettent de se rattacher aux premiers conquérants musulmans de l'Afrique du Nord. Inévitablement, l'ancêtre fondateur d'un groupe tribal vient toujours de l'Est, « mais il s'est imposé une équivalence si absolue entre l'Orient, l'arabité et l'islam originel que l'on semble trouver tout autant de prestige à venir de Syrie, d'Irak, d'Egypte, et parfois même de Tripolitaine, que du Yémen ou du Hijaz » (Dakhlia, 1990 : 103). Ainsi, dans l'Oued Noun, l'on raconte que la plupart des ancêtres éponymes des différents groupes segmentaires proviennent du Touat en Algérie, d'un Orient certes proche, mais honorable malgré tout car il fait figure d'étape sur le cheminement ayant mené les conquérants arabes jusqu'à l'Oued Noun. Néanmoins, notons que les provenances méridionales semblent y être encore davantage valorisées. Le Sud, le Sahara, la Mauritanie sont en effet, pour les Sahraouis de l'Oued Noun, le passage qui authentifie l'effectivité des origines orientales. Certes, être venu directement de l'Est, c'est avoir emprunté la même route que d'illustres conquérants en

[1] Terme emprunté par l'auteure à Louis-Jean Calvet, pour qui « infériorisation des locuteurs et infériorisation de la langue vont de paire et travaillent à la disparition de la variété linguistique dévaluée » (Taine-Cheikh, 1998 : note n°4).

provenance de la péninsule arabique, mais c'est aussi avoir croisé en chemin des Kabyles ou « autres Chleuhs », et peut être avoir été soumis à une quelconque influence berbère au cours d'une étape prolongée en terre *'ajamia* (non arabophone). Venir de l'Est, c'est surtout venir d'un orient avec lequel les Sahraouis n'ont quasiment plus de relations[1], et c'est donc recourir implicitement à des origines mythiques, invérifiables. Venir du Sud, c'est en revanche être doté d'origines arabes « certifiées », dont la traçabilité peut être attestée par les groupes Sahraouis méridionaux avec lesquels on continue d'entretenir des relations. Venir des confins méridionaux du Sahara atlantique ou, mieux encore, de Mauritanie, c'est aussi provenir de régions considérées par les Sahraouis comme étant le creuset du *hassâniyya*, qu'ils considèrent être plus proche de l'arabe littéraire que ne le sont les autres parlers arabes du reste du Maghreb. C'est enfin venir d'une direction cardinale de référence, celle d'où proviennent aujourd'hui modes et modèles en matière de musique, d'habillement et de poésie arabe. On pourrait ainsi dire que le Sud est "l'Orient réfléchi" des Sahraouis de l'Oued Noun, et que c'est "faute de mieux ", que les groupes récemment arabisés se forgent une ascendance arabe orientale, les groupes plus anciennement arabisés étant les seuls à pouvoir faire valoir des origines méridionales, « authentiquement arabes » selon le point de vue local[2].

Dotés d'origines orientales ou méridionales, les groupes plus ou moins récemment arabisés de l'Oued Noun restent confrontés à un problème de

[1] Depuis les débuts de l'affaire du Sahara occidental, et davantage encore depuis la construction, par le Maroc, d'un mur de défense (« mur de sable) voué à empêcher la libre circulation des combattants du Font Polisario, les relations entre groupes tribaux de part et d'autre de la frontière orientale du Sahara occidental se sont raréfiées.

[2] C'est par exemple le cas des Ouled Daoud, fraction de la tribu Aït Messaoud, qui affirment être originaires de Tirs Binzaran et avoir intégré la tribu au 17ème siècle. Tandis que la plupart des Aït Messaoud se raccroche à leur ancêtre apical mythique afin de faire valoir des origines orientales (Touat algérien), les Ouled Daoud, fraction certainement la plus anciennement arabisée de la tribu, tiennent à garder en mémoire leurs origines méridionales. Si, dans un même ensemble politique, les uns recourent au mythe et les autres au temps historique pour rendre compte de la constitution de leur groupe, c'est qu'il s'agit, pour chacun, de la stratégie la plus efficace afin de cultiver leur prestige statutaire : le mythe permet aux uns de camoufler la multiplicité de leurs origines septentrionales sous la figure d'un ancêtre apical, tandis que la mise en avant de la « réalité » sociologique de leur installation permet aux autres de garder en mémoire leurs origines méridionales.

taille : les liens généalogiques qui continuent de les relier à des groupes berbérophones. En effet, dans l'Oued Noun, aucune tribu n'est composée exclusivement de segments arabophones. Or, appartenir au même ensemble politique revient à se concevoir descendre d'un même ancêtre agnatique. Par exemple, au sein de la tribu Azwafid, la fraction Ida u Luguan est berbérophone. Pourtant, le discours sur les origines affirme que les cinq fractions de la tribu sont issues de cinq frères ayant tous le même père, Zafat, nomade arabe originaire du Touat, en Algérie. Comment penser, en se référant à une généalogie mythique, que les Ida u Luguan parlent le *tachelhit* alors qu'ils sont les fils d'un Arabe ? Les Azwafid s'en remettent alors à la logique du mariage : Zafat aurait eu plusieurs femmes, dont l'une d'entre elle, Luguania, la mère des Ida u Luguan, était chleuh. S'ils sont berbérophones, ce n'est pas car ils n'ont pas encore été arabisés, c'est parce qu'ils ont été berbérisés par leur mère. On se trouve donc, du point de vue du discours mythique, devant la mise en scène d'une transmission de spécificités linguistiques et culturelles véhiculées par la mère, d'une « berbérisation » provoquée par le biais du mariage.

Un autre dilemme réside dans le fait que l'acquisition du *hassâniyya* par les berbérophones n'entraîne pas une perte synchrone de la maîtrise du *tachelhit* ; la plupart des Sahraouis de l'Oued Noun, surtout les plus âgés d'entre eux, parlent et comprennent aussi bien le berbère que l'arabe et mélangent parfois les deux langues dans leurs propos. Ainsi en est-il par exemple des Aït Oussa, tribu sahraouie rattachée au ksar d'Assa. Chez les Aït Oussa, comme dans la plupart des tribus Sahraouies de l'Oued Noun, la langue berbère continue d'être maîtrisée tant par les hommes que par les femmes. Or, si la maîtrise du berbère par les hommes peut facilement être légitimée par les relations commerciales qu'ils entretiennent avec les Chleuhs, la berbérophonie des femmes, s'éloignant quant à elles rarement de leur oasis ou de leur campement, est plus difficilement explicable. Les Aït Oussa recourent alors à un épisode de leur histoire mettant en scène le contact avec un élément linguistique étranger qui se serait immiscé à l'intérieur même de leur espace domestique ; cet élément a trouvé sa figure idéale en la personne des esclaves :

> « Si nous, les Aït Oussa, d'origine arabe pure, savons parler le tachelhit, c'est à cause des Aït Brahim (tribu chleuh). Ils étaient nos alliés et, à la veille d'un combat que nous devions mener contre les Rguibat, ils nous ont offert l'hospitalité. Mais ils avaient secrètement passé alliance avec les Rguibat, et pendant que nous dormions, les Aït Brahim nous ont volé toute notre réserve de poudre à fusil. Au réveil, en constatant la trahison, nous avons

> décidé de nous venger. Nous avons combattu les Aït Brahim et ils se sont enfuis en nous laissant toutes leurs richesses, et notamment tous leurs esclaves. Esclaves des Chleuhs, ces noirs ne parlaient que le tachelhit, et c'est pour nous faire comprendre d'eux que nous avons appris cette langue »[1]

Pour légitimer leur maîtrise du *tachelhit* tout en rejetant toute idée d'origine chleuh, les Aït Oussa recourent à une histoire guerrière ou le rapt d'esclaves équivaudrait à un rapt linguistique. En razziant un groupe d'esclaves auprès de leurs ennemis, les Aït Oussa furent en quelque sorte contraints de razzier la langue qui allait avec. Les esclaves (*'abid*), objets de capture, apparaissent ici comme un trait d'union linguistique, un vecteur de diffusion des langues entre les groupes d'hommes libres (*bidân,* lit. blancs). C'est pour se faire comprendre de leurs esclaves que les Aït Oussa auraient « appris » le *tachelhit*.

Sans pour autant toujours invoquer le rapt d'esclaves, les Sahraouis de l'Oued Noun expliquent invariablement que leur connaissance du *tachelhit* et leur maîtrise approximative de l'arabe *hassâniyya* sont liés à leur voisinage avec les Chleuhs : « Auparavant, nous parlions un hassâniyya pur, mais c'est le contact avec les Chleuhs qui nous l'a fait perdre ». Pour ces groupes arabisés récemment, légitimer son arabité revient à nier tout processus d'arabisation. Au contraire, c'est la berbérisation qui est mise en avant comme menace, comme risque, et souvent comme processus engagé. Les Sahraouis de l'Oued Noun, expliquent les reliquats de leur maîtrise de la langue *tachelhit* par une mise en accusation de l'influence berbère sur l'intégrité de leur langue arabe. Selon eux, les tribus arabes courent toutes le risque d'être berbérisées, comme en témoignent ces groupes de *chorfa* berbérophones, « forcément d'origine arabe, étant donné qu'ils descendent en lignée agnatique du gendre du prophète Mohammed ». En niant tout processus d'arabisation et en s'alarmant sur les risques une berbérisation du monde univoque, les Sahraouis de l'Oued Noun prennent donc à contre-pied le sens historique de la diffusion des langues et se soustraient à tout cheminement de pensée pouvant aboutir au dévoilement de leurs origines berbères.

Le *hassâniyya* n'est donc pas perçu comme une langue qui s'acquiert, mais comme une langue qui est donnée à ceux qui ont des origines arabes. D'un point de vue *etic*, l'acquisition de la langue arabe transforme alors

[1] Récit recueilli à Guelmim, au printemps 2003, auprès d'une femme de la tribu Aït Oussa.

littéralement les autochtones en conquérants, les descendants d'agriculteurs en descendants d'authentiques nomades, en même temps qu'elle réoriente la direction cardinale des origines.

La mise à distance de l'activité agricole et la valorisation du nomadisme

Dans l'Oued Noun, Chleuhs et Sahraouis ont en commun un certain nombre d'expressions et de proverbes en tous points identiques qu'ils verbalisent pourtant chacun dans leur propre langue. Ainsi, le proverbe « Peu à peu, l'on peut faire rentrer le chameau dans la marmite » signifiant qu'à force de patience, on peut tout accomplir, peut être exprimé mot pour mot soit en arabe (« chouilla bchouilla idkhel ljmel f lguedra »), soit en berbère (« imiq s imiq iqchem lharam aqchod »). De même, de nombreux éléments de la culture matérielle de cette région sont verbalisés dans les deux langues. Les Chleuhs ont par exemple un terme spécifique pour désigner la couronne de mariage des Sahraouis de l'Oued Noun (*akrod*), bien qu'ils connaissent le terme en langue arabe utilisé par les Sahraouis pour désigner cette même couronne (*tafra*). Ainsi, pour parler d'un élément de la culture matérielle de leurs voisins, ils n'emploient donc pas forcément le mot usité par ces mêmes voisins, mais recourent à un redoublement de vocabulaire dans leur propre langue. Pour se moquer de ce redoublement des manières de dire la même chose, une histoire de l'Oued Noun met en scène un arabophone et un berbérophone se disputant autour d'un plat:

> « Un Sahraoui et un Chleuh ont l'habitude de manger ensemble dans le même plat. Un soir, le Chleuh dit : "J'ai envie de manger toumit" et l'arabe de répondre : "Non, moi ce soir, j'ai envie de manger raïfa", et les deux compères n'en finissent plus de se disputer. C'est alors qu'un troisième homme arrive, prend l'orge, le grille puis le moud avant d'y incorporer du beurre fondu. Le Chleuh s'exclame : "Ah ! Voilà donc le toumit que je voulais manger" et le Sahraoui : "Mais voyons, il s'agit du raïfa que moi je voulais manger ! " ».

Toumit et *raïfa* désignent en effet exactement le même plat, un plat consommé dans l'ensemble du Sud marocain. Cette histoire (elle-même d'ailleurs verbalisée aussi bien en *hassâniyya* qu'en *tachelhit*) ironise donc sur le clivage et l'incompréhension qui peut dériver de l'usage de deux langues distinctes dans un espace où les hommes manient souvent les mêmes objets, les mêmes proverbes et les mêmes histoires.

Néanmoins, il existe un pan de la culture matérielle de l'Oued Noun qui n'est en aucun cas l'objet d'un redoublement de vocabulaire. Le champ

sémantique de l'agriculture oasienne et de l'irrigation (qu'il s'agisse du nom des tours d'eau, des parcelles d'irrigation, des instruments et calendrier agraires etc.) est exclusivement en *tachelhit* et les Sahraouis oasiens emploient pertinemment dans ce domaine un vocabulaire qu'ils savent d'origine berbère[1]. Mais ce pan berbère de leur vocabulaire ne dérange en aucun cas les arabophones ; au contraire, il est une manière de rappeler à tous qu'ils sont d'origine nomade et non pas sédentaire agricole. En effet, pour ces Sahraouis fiers de leur arabophonie, nomadisme et arabité sont pensés comme équivalents[2]. Les origines nomades d'un individu attestent de son arabité et réciproquement. Les groupes Sahraouis de l'Oued Noun revendiquent alors fièrement un passé récent de nomades, en même temps qu'ils affirment leur incapacité en matière d'agriculture, cette activité dans laquelle, disent-ils, excellent les Chleuhs. Autant

---

[1] **Echantillon du vocabulaire *tachelhit* de l'agriculture et de l'irrigation employé par les Sahraouis de l'oasis de Tighmart :**
Asaru : canal d'irrigation
Aguerlous : bâton de palmier destiné à mesurer la distance de curage des canaux d'irrigation impartie à chacun
Aguinan : barrage secondaire de déviation de l'eau (pour désigner le barrage principal, les Sahraouis de Tighmart utilisent un mot arabe : *lmizan* « la balance »)
Akfu : fleurs mâles du palmier
Aoutama : unité de mesure de l'eau, diffère en fonction du jour et de la nuit et des saisons.
Azier : petite étagère d'angle où l'on pose la clef de l'entrée et divers instruments agricoles
Boulda : nuit la plus froide de l'année durant laquelle il est risqué d'irriguer ses jardins
Idihda : endroit où la terre monte quand on l'irrigue
Iflili : parcelle d'irrigation en bordure de jardin, légèrement dénivelée car se situant à l'emplacement où l'on prélève de la terre pour reconstruire régulièrement les murets de clôture
Ouatimi : première parcelle à être irrigué
Ouzoun : parcelle irriguée
Sarrat : homme chargé de la division de l'eau
Tagharast : « petit chemin », bord des jardins où sont plantés les arbres fruitiers
Tamart : « la barbe », petit remblai de terre séparant les parcelles d'irrigation
Tamkarout : dernière parcelle à être irriguée
Tarda : ensemble de parcelles d'irrigation
Tasmamaït : passage de l'eau d'irrigation sous un petit tunnel de terre
Tida : mousse aquatique qui bouche les canaux d'irrigation
Tirzi : « la longueur », terme servant à exprimer que l'on a un débit d'eau plus ou moins important en fonction de l'inclinaison du terrain
Twiza : système d'entraide pour les travaux collectifs

[2] Bien qu'il existe, dans la région de l'Oued Noun, quelques groupes de berbérophones nomades, tels les Aït Brahim.

l'origine nomade est synonyme d'honneur, autant les pratiques sédentaires qui leur permettent pourtant d'assurer l'essentiel de leurs revenus, sont reléguées au rang des pratiques chleuhs. En employant le vocabulaire berbère de l'agriculture, les Sahraouis, qu'ils soient effectivement d'origine nomade, ou d'origine sédentaire septentrionale, sous-entendent qu'ils ne savaient pas cultiver jusqu'à leur récente sédentarisation et n'ont fait que récupérer le vocabulaire utilisé par ceux auxquels leurs ancêtres ont acheté la terre. Par le maintien d'un vocabulaire agricole en *tachelhit* et le refus implicite de s'approprier linguistiquement cette activité, les Sahraouis revendiquent que l'agriculture leur est étrangère et la maintiennent à distance par l'altérité du vocabulaire employé.

Plus encore, les Sahraouis sédentaires de l'Oued Noun, fiers des antécédents nomades que leur confère leur arabophonie, se refusent à manier certains outils agricoles qu'ils considèrent dégradants. C'est le cas de l'araire, tiré par un animal de bât que le paysan doit guider afin de labourer ses jardins. Dans les oasis du Noun, aucun arabophone ne s'abaisserait à manier cet instrument relégué, localement, au rang des attributs chleuhs. Si les Sahraouis déléguaient auparavant cette tâche à des métayers (*khammas*) ou à leurs esclaves (*'abid*), le labour est désormais effectué par le biais de tracteurs loués à l'heure, même sur de très petites parcelles ou l'usage de ces machines est pourtant très délicat et peu rentable. La scène de l'âne traçant des sillons dans la terre à la mesure du pas de l'homme, si familière des montagnes marocaines, est ainsi totalement absente du paysage des *ksour* arabophones de l'Oued Noun.

Si l'on ne peut trouver d'araire dans leurs appentis, les Sahraouis sédentaires affirment en revanche que ces entrepôts attenants à leurs maisons abritent tous une tente (*khayem*) soigneusement conservée dans un coin, relique de leur « illustre passé nomade ». Ces tentes noires aux pans tissés de poils de chèvres et de chameaux n'ont pas été rangées une fois pour toutes, mais attendent les années de *Saba* pour être redéployées dans les étendues du désert. *Saba*, désigne l' « année du regain », l'année faste où la pluie reverdit le Sahara, l'année où « tout existe de nouveau en abondance » (« koulchi moujoud ») : « les gazelles, les fennecs, tous les animaux sauvages qui avaient disparus peuvent renaître, toutes les herbes que l'on n'avait pas vues depuis des années poussent de nouveau ». *Saba* est aussi le nom de la grande fête célébrée lors de ces années d'abondance, où tous les nomades sédentarisés, et tous ceux dont l'arabophonie a permis de s'attribuer un passé nomade, quittent l'oasis pour une semaine et s'en

vont rejoindre les groupes de nomades sahariens s'étant rapprochés de l'espace sédentaire pour l'occasion. Pendant 7 jours, ceux qui clament leur ascendance nomade s'en retournent vivre sous la tente, mêlés à ceux qui continuent de parcourir les étendues sahariennes, et laissent s'aventurer leurs petits troupeaux oasiens dans les immenses pâturages de Taïssa ou de Tayert. « Les gens sont extrêmement heureux pendant Saba, car l'on y célèbre la fin de la sècheresse ». Les hommes revêtent leurs *drâa* brodés de fils d'or, et les femmes leurs plus beaux *melhfa*. Toutes les nuits, les collines bordant les oasis sont illuminées par des feux autour desquels les hommes et les femmes se rencontrent pour improviser des vers poétiques (*gifan*). Chèvres et chameaux sont sacrifiés au sein de petits cercles de pierres destinés à circonscrire l'espace où coule le sang, mets appréciés des *jnoun*, dont l'habitat de prédilection est le désert. Les humains indiquent de la sorte à ces génies « invisibles » (*lkhafyin* lit. « ceux qui ne se voient pas »), les endroits où ils pourront eux aussi festoyer, sans venir déranger « les êtres visibles » (*ldahrin* lit. « ceux qui se voient », les hommes et les animaux) sous leurs tentes ou dans leurs enclos. A l'occasion de cette fête de Saba, l'on se repait de viande grillée en méchouis, de lait de chamelle et de thé corsé, les légumes (aliments symboliquement associés à la sédentarité) faisant figure d'absents à tous les repas.

Les pluies se faisant décidément trop rares dans les régions du Sud marocain, *Saba*, la fête de l'abondance et du retour au mode de vie revendiqué des origines, n'a pas eu lieu depuis de nombreuses années. Néanmoins, il ne tient qu'aux caprices du ciel que cette fête du regain soit de nouveau célébrée, afin de permettre aux Sahraouis sédentaires de redéployer leurs tentes et de reprendre rituellement les chemins du nomadisme. Par cette fête, les Sahraouis de l'Oued Noun affirment symboliquement que la sédentarisation est un processus réversible, qu'ils continuent de porter en eux la capacité d'être nomade et le goût du nomadisme, ce "noble" mode de vie qu'ils considèrent être intrinsèquement lié aux origines arabes et méridionales.

Bibliographie

BROMBERGER, Christian et MOREL Alain, 2001, *Limites floues, frontières vives*, Paris, MSH.

DAKHLIA, Jocelyne, 1990, *L'oubli de la cité : la mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jerid tunisien*, Paris, La Découverte.

MONTAGNE, Robert, 1930, Rapport du VIIème congrès de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Paris, CHEAM.

MONTEIL, Vincent, 1948, *Notes sur les Tekna*, Paris, Larose.

NAÏMI, Mustapha, 2004, *La dynamique des alliances ouest-sahariennes. De l'espace géographique à l'espace social*, Paris, MSH.

SIMENEL, Romain, 2007, L'origine est aux frontières. Espace, histoire et société dans une terre d'exil du Sud marocain, thèse de doctorat, sous la direction de Raymond Jamous, Université Paris X - Nanterre.

TAINE-CHEIKH, Catherine, 1997, « Pratiques de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie » in *Plurilinguismes et identité(s). Le cas du Maghreb*, Mont-Saint-Aignan (2-3 mai 1996), P.U.R, 23, p.67-79.

TAINE-CHEIKH, Catherine, 1998, « Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure », *Nomadic Peoples*, vol. 2, p. 215-233.

Fraction de tribu. Une prénotion érigée en concept

Hammou BELGHAZI
CEAS/IRCAM

Thème privilégié de l'ethnographie et de l'anthropologie (ou de la sociologie) coloniales, la tribu a fait couler des flots d'encre. Savoir en disserter voulait dire, dans le Maroc des trois premiers quarts du siècle dernier, être en mesure de comprendre les forces motrices et les mécanismes pondérateurs du système tribal, voire du monde rural. Autrement dit, la tribu passait pour la cheville ouvrière de la compréhension sociologique des sociétés agro-pastorales nord-africaines ! Ce qui ne signifie pas que le concept de tribu était à l'abri du feu de la critique. C'est un terme « "en crise" », souligne Maurice Godelier (1977 : 191). Bien plus, pour des auteurs marocains (et maghrébins), ce « terme a mauvaise presse » (Morsy, 1979 : 124).

Tout autre est le cas (ou le sort) du terme de *fraction de tribu* ou de *fraction* tout court, largement utilisé dans divers domaines et par différents services et institutions depuis le début des années 40 du XIXe siècle (époque des premières enquêtes empiriques en Afrique du Nord). Son utilisation séculaire, large et élargie, veut dire tout simplement qu'il s'est fortifié. Est-il donc si expressif pour qu'on en fasse un tel usage ? L'a-t-on jamais examiné avec soin pour en établir (ou en contester) la valeur opératoire et le statut scientifique ? Apparemment, non. Ce terme, faute d'études de terrain sérieuses, oppose encore une résistance farouche à la terminologie savante. Bon nombre de chercheurs en sciences humaines et sociales continuent de l'employer sans critique, ni la moindre remarque.

L'objectif principal, ici, est justement de montrer que la *fraction* (thème central de la présente contribution) n'est au fond qu'une prénotion élevée, à la longue, au rang des concepts structurés et structurants. Pour pouvoir y parvenir, notre explication gravitera autour de deux points analytiquement interdépendants : d'abord, la mise en lumières d'une hésitation incontestable dans l'usage du vocable *fraction* et ce, par l'examen (la lecture) critique d'un échantillon de sources écrites y afférentes ; ensuite, la présentation des raisons objectives de la nécessité de rompre une fois pour toutes avec ladite prénotion, raisons déduites des résultats partiels d'une analyse socio-anthropologique d'un ensemble de données recueillies sur le terrain[1].

Flottement terminologique

Au sens strict, le mot *fraction* désigne une partie d'un ensemble ; une partie dont la dimension peut être petite, moyenne ou grande. Au sens large, qui est justement le sens appliqué au tissu social des groupes ethniques (unités tribales) par les militaires français pendant la conquête de l'Algérie[2], c'est-à-dire bien avant l'installation de l'administration civile et le développement du travail de terrain ethnologique, il désigne une portion de la population. Seulement, et c'est là où réside l'une des faiblesses du jargon militaro-administratif colonial, la portion de population en question n'est pas toujours de même taille ou de même volume. Elle peut être inférieure, égale ou supérieure à la tribu. Tout au début de la « pacification » (euphémisme pour conquête militaire), E. Pellissier[3], un des premiers officiers à avoir utilisé le terme de *fraction*, écrit : « un pays où les deux grandes fractions de la société actuelle, mises sans cesse en contact, doivent tendre à se rapprocher » (1836, t. I : V). Les « deux grandes fractions » (de la population globale) sont le peuple algérien et la communauté française fraîchement installée en Algérie. En outre, Pellissier se sert indistinctement des appellatifs « tribu » et « fraction de tribu » ; la précision conceptuelle semble être son dernier souci. Parlant de l'une des

---

[1] L'inadéquation de la notion de *fraction* avec la réalité du groupe ethnique qu'elle désigne s'est révélée lors des travaux d'enquête complémentaires, réalisés en 1991 dans le cadre de ma recherche doctorale consacrée à l'institution de *taḍa* chez les Zemmour (Province de Khemisset).

[2] La conquête militaire a commencé avec le débarquement de l'armée coloniale à Sidi Ferrouch en juin 1830 et s'est terminée avec la reddition de l'Emir Abdel el-Kader en décembre 1847.

[3] Capitaine d'Etat-major et chef du Bureau des Arabes à Alger en 1833 et 1834.

deux unités administratives qui englobaient à ce moment-là les groupes ethniques de l'arrondissement de Bône, il dit : « La plus rapprochée était composée de tribus, ou de fractions de tribus, soumises » (*ibid*. t. III : 95).

Plus encore, une même portion de population est dénommée tribu ou fraction de tribu. Pour ne donner qu'un exemple démonstratif à ce propos, prenons le cas des Douairs : collectivité établie au sud-ouest d'Oran et appartenant au groupe des Ghraba.

Aux yeux de l'Allemand Charles Berndt, enrôlé le 26 novembre 1834 dans la légion étrangère destinée à combattre en Afrique du Nord mais aussitôt enlevé (le 19 juin 1835) par un groupe de cavaliers armés (hommes de Sidi Berkani, un des lieutenants de l'Emir Abd el-Kader) et mis durant les trois années de sa captivité au service de ce dernier, les Douairs sont une « tribu ». Dans son récit sur les aventures de ces années de captivité, qui, d'après son traducteur Louis de L., a été rédigé en 1839 et 1840, il rapporte :

> « Abd-el-Kader trouva un ennemi assez acharné que les Turcs et les Créoles dans la tribu arabe des Douairs, dirigée par ses chefs, Mustapha et Miszari. » (1848 : 58).

Berndt use également des substantifs « hordes » (groupes ayant la forme la plus rudimentaire de l'organisation sociale) et « peuplades » (groupes de petite ou moyenne taille dans les sociétés dites primitives) pour désigner respectivement les groupes kabyles dont les us lui rappellent, dit-il, « le souvenir des vandales » et les groupes touaregs auxquels il applique les épithètes « sauvages » et « barbares » (*ibid. :* 30-33). Les mots *barbare*, *horde*, *peuplade* et *sauvage* sont empruntés au vocabulaire philosophique et ethnographique. Ils sont en vogue dans le début du XIXe siècle, notamment chez les ethnographes, et vont devenir au cours de la seconde moitié de ce même siècle des notions-clefs de l'évolutionnisme anthropologique : ensemble de théories échafaudées en vue d'identifier et de définir les principaux stades historiques de l'humanité et leurs lois de succession et d'agencement (causalité, déterminisme, etc.).

Pour Thomas-Robert Bugeaud, Gouverneur général d'Algérie de 1840 à 1848 et Maréchal de France dès 1843, sous le mandat (et les ordres) duquel on exécuta la besogne la plus sanglante et la plus lugubre que les Algériens et le reste des Nord-Africains n'aient fort probablement jamais connue auparavant et que les historiens appellent « les enfumades du Dahra » (ou

« les enfumades du Maréchal Bugeaud »)[1], les Douairs sont plutôt une « fraction de tribu »[2]. Dans sa lettre au ministre de la Guerre, datée du 20 février 1842, on peut lire :

> « J'ai ordonné que tous les cavaliers bien montés et armés fussent inscrits au maghzen de Mustapha. Au moyen de ce renfort et de la rentrée récente des Douairs et des Smélas, dernière fraction de cette tribu [les Ghraba], ce chef, qui nous a montré tant de fidélité et de dévouement, se trouvera à la tête de 1600 à 1800 des meilleurs cavaliers de la province d'Oran. » (cité par Emerit, 1966 : 56).

Ce n'est pas tout, évidemment. Le mot *fraction* se trouve être d'un emploi bien différent des deux utilisations que nous venons d'exposer. Il a été utilisé aussi pour décrire une portion de population plus large que la tribu. Evoquant très brièvement l'appartenance ethnique de l'Emir Abd el-Kader dans « Coup-d'œil général sur l'Algérie, depuis les temps héroïques jusqu'à nos jours » (texte ajouté à celui de Berndt), Louis de L. affirme :

> « Issu d'une famille ancienne de la grande tribu des Hachem-Cheraga, fraction de la souche des Beni-Amer, il était fils d'un marabout pieux et vénéré nommé Mahy-el-Din. » (*op. cit. :* 280).

Le qualificatif « grande » ne connote ni la valeur, ni la puissance de la tribu. Tout laisse penser qu'il exprime ou sous-entend une collectivité plus importante que la tribu. Le groupe des Hachem Cheraga (de *chott chergui :* estran est) occupe, à côté de celui des Hachem Ghraba (de *chott gharbi :* estran ouest), le territoire situé à l'ouest de Mascara. C'est dire que la grande tribu, dont parle Louis de L., ne représente que l'une des moitiés du groupement des Hachem. Ce type de groupement constitue la plus large

---

[1] Rappel pour la mémoire et contre l'oubli : le 18 juin 1845, après avoir écrasé dans le sang la tribu des Ouled Riah, sise au nord de la vallée du Cheliff et à l'est de Mostaganem, le colonel Pélissier se dirige vers les grottes du Dahra où près d'un millier de personnes (hommes, femmes et enfants) s'est réfugié. Il ordonne à ses troupes d'amonceler paille, bois et toute matière combustible devant l'entrée de chacune des grottes et d'y mettre le feu et l'entretenir sans cesse. Les réfugiés sont morts asphyxiés dans ces « chambres à gaz » de fortune et plusieurs d'entre eux, calcinés. Le lecteur désirant avoir plus de détails sur ce crime odieux pourra consulter, entre autres, François Maspero (1993), Sadek Sellam (1999) et Olivier Le Cour Grandmaison (2005).

[2] Ce terme n'apparaît pas encore dans la terminologie administrative de la décennie 1830-1840. En témoigne le document du ministère de la Guerre, publié en 1840. Dans ce document de 365 pages, dressant la liste des tribus et leur situation en 1839, on emploie l'expression « petite tribu » à la place de la formule « fraction de tribu ».

des unités tribales nord-africaines. Il est connu sous le nom d'*aqbil*[1] dans le parler de certaines populations amazighophones du Maroc central et de « confédération » dans le langage de l'administration coloniale[2]. Soit ! Mais qu'entend l'auteur par « souche » ? Veut-il dire lignée ou race ? En fait, peu importe le sens qu'il accorde à ce terme. L'important, c'est la réalité que le mot « fraction » prétend décrire ici, à savoir un ensemble de sept tribus : Ahl-Gheris, Bordjia, El-Mamid, Haboucha, Oulad-Aïssa-Ben-Abbas, Oulad-el-Abbas et Zoua (*cf.* ministère de la Guerre, *op. cit. :* 277-278).

De ce qui précède, on doit retenir les idées suivantes. Durant la première décennie de la conquête française de l'Algérie, les termes usités pour nommer les subdivisions de la population tribale sont : « petite tribu », « tribu » et « grande tribu ». Quant au vocable « fraction », dont nous n'avons pu dater la première apparition, on le trouve sous la plume du capitaine Pellisier en 1836. Pendant presque les vingt premières années de l'occupation coloniale, il a servi à désigner une tribu, un segment d'une tribu ou un ensemble de tribus.

Il n'en reste pas moins que, dans l'intervalle de 1843-1847 (période de la parution des premiers travaux de terrain), des « chercheurs » civils et militaires[3], appelés à réfléchir sur des procédés pour un contrôle efficace des populations conquises et sur les structures d'un découpage administratif nécessaire au fonctionnement de la bureaucratie coloniale, ont dû s'accorder quant au terme de *fraction de tribu* ; ils l'ont réservé au groupe dénommé localement en arabe *ferqa*, soit le groupe le plus large à l'intérieur de la tribu. Aussi ce terme sera-t-il utilisé (imposé) dans/par les textes législatifs issus de l'exécutif et, de ce fait, enraciné dans la terminologie

---

[1] Le mot *aqbil* (grande tribu, coalition de tribus), forme augmentative de ⵜⴰⵇⴱⵉⵍⵜ *taqbilt* (*qabila* en arabe : tribu), est en usage chez les groupes Ayt Yafelmane (*cf.* Hart, 1979 : 58). Les tribus constituant *aqbil* sont unies par les liens de parenté fictifs ou les rapports de clientèle. Les relations de solidarité intertribales y sont très lâches, sauf en cas de lutte contre les attaques d'un groupe similaire ou les expéditions punitives du pouvoir central.

[2] Au sujet du mot « confédération », Pierre Boyer, ancien Directeur des archives régionales d'Alger, nous dit : « il reflète la répugnance qu'éprouva l'administration française dans ses débuts à utiliser la traduction littérale du terme connu des Arabes, *cha'ab :* peuple. » (1977 : 40, note1).

[3] Voir, à titre d'exemple, Prosper Enfantin (1843) et Eugène Daumas (1845). Le premier, écrivain philosophe et économiste entrepreneur saint-simonien, fut désigné « membre de la commission scientifique de l'Algérie » en 1841 (*cf.* Castille, 1859 : 68) ; le second, lieutenant-colonel, nommé Directeur central des 21 Bureaux arabes en 1844, année de leur création (*cf.* Cornaton, 1998 : 83).

administrative. Des textes telle que l'ordonnance du 1[er] septembre 1947, dont l'article 14 stipule :

> « Les tribus ou fractions de tribu, quel que soit le territoire qu'elles habitent, seront placées sous la Direction exclusive des Bureaux arabes. » (*in* Berndt, *op. cit. :* 414).

C'est en effet sous les consignes et le contrôle serré des chefs de ces Bureaux arabes que les qaïds et les cheikhs (nommés par la France) utilisent dans les documents et leur courrier officiels les mots *qabila* ou *ârch* (tribu) et *ferqa* (fraction) : mots-clés du vocabulaire administratif colonial. Le qaïd et le cheikh, agents d'autorité exécutant les directives du gouvernement général au niveau de leurs circonscriptions respectives (*tribu*, *fraction*) et intermédiaires autochtones entre circonscription tribale et Bureau arabe, tâtonnent, hésitent et se trompent souvent dans l'utilisation des ces termes. De tels tâtonnements, hésitations et erreurs sont richement significatifs pour la suite de notre exposé. Nous devons leur mise en évidence à Colette Establet (1987 : 25, 38-40).

Pour cette mise en évidence, qu'on ne saurait facilement réfuter ni mettre en cause, Establet se sert de l'analyse factorielle. Elle l'applique à un échantillon de 226 lettres, extrait d'un ensemble d'environ 2500 – adressées, entre 1872 et 1890, au chef du Bureau arabe de la ville de Tébessa par les qaïds des Allaouna et des Brarcha (nomades de la confédération tribale des Némencha, sise à l'est de l'Algérie) et les cheikhs de Ferkane et de Négrine (oasis situées au sud-ouest de Tébessa). Ces lettres sont rédigées en arabe dans leur totalité et traduites en français pour un peu plus de la moitié. De leur examen analytique résulte un double constat quant au maniement des mots *tribu* et *fraction :* l'un concerne le scripteur, l'autre intéresse le traducteur.

Le rapport du scripteur (qaïd ou cheikh) à ces mots, entaché d'incertitude et de confusion, n'est pas partout pareil. Dans le cas des groupes nomades (Allaouna et Brarcha), à plusieurs reprises, le scripteur emploie indifférem-ment *ârch* et *ferqa* pour qualifier l'unité administrative relevant de ses prérogatives. A maintes reprises également, le mot *ferqa* est couché au-dessus de la ligne. Ce qui laisse entendre qu'on a omis de l'écrire et qu'il a été rajouté. Dans celui des communautés sédentaires (Ferkane et Négrine), il utilise de façon systématique *bilad* (pays, territoire), *qaria* ou *qsar* (village) pour désigner la circonscription et *ahl al bilad* ou *nas al bilad* (gens du pays) pour dénommer les habitants. Ni *ârch*, ni *ferqa* ne sont employés. Et cela,

tout au long de la période 1872-1890. Mais ils apparaissent fréquemment dans les lettres traduites en français.

Le traducteur les y introduit subtilement. Il les rajoute dans le texte français (exemple : « min [de] Ouled X » est traduit « de la fraction des Ouled X ») ou les substitue aux termes utilisés dans le texte arabe (exemples : « tribu » remplace « raîyatihi » [ses sujets] ; « ahl al bilad » [gens du pays] devient « gens de ma fraction »). Bien entendu, l'expression « gens du pays » passe pour diffuse, vague et dénote une réalité informe alors que la formule « gens de ma fraction » se veut précise, explicite et donne l'impression d'opérer une hiérarchisation administrative rationnelle (qaïd, cheikh…) en accord avec une organisation sociale simple (tribu, fraction…). Davantage encore, dans certains cas, « tribu et fraction sont pure invention du traducteur » (*ibid. :* 39).

Le groupe baptisé fraction porte, en plus de l'appellatif *ferqa*, d'autres noms en arabe : *kharrouba* (خرّوبة) en Algérie ; *fekhda* (فخذة), *âḍm* (عضم)[1] au Maroc. En Algérie, selon Germaine Tillon (ethnologue française de renom), la désignation la plus répandue est celle de *ferqa* : « mot arabe qui signifie littéralement *fraction* », déclare-t-elle (1966 : 138). Elle ajoute : « Effectivement la *ferqa* est bien une fraction de la tribu » (*ibid.*). Ce point de vue appelle deux remarques. La première est que le terme de fraction s'est imposé non seulement au vocabulaire administratif, mais aussi à la terminologie savante. La seconde se rapporte à ladite signification (ou traduction) littérale.

Lorsqu'on ouvre le dictionnaire arabe : المنجد في اللغة والأعلام, on y lit :"الفرقة: طائفة من الناس" « la *ferqa* est une *ṭaïfa* de gens » (2002 : 579)[2]. Le mot *ṭaïfa* est traduit – dans le dictionnaire arabe-français : معجم عبد النور الحديث – par clan, corporation, parti, secte, communauté (1987 : 604). Et quand on consulte *le Petit Robert*, on constate que ces termes ont un point commun : ils sont définis comme un ensemble ou un groupe de personnes. Considéré comme ensemble humain, la *ferqa* est une fraction de la population, certes ; mais une fraction qui n'est pas toujours une partie de la tribu, puisque ce vocable s'applique à la communauté : groupe plus large que la tribu. Il s'applique aussi à une classe sociale ou à une partie d'une classe sociale. Dans sa

---

[1] Au sens propre, ces trois derniers termes désignent respectivement « gousse de caroubier », « cuisse » et « os ».

[2] La même définition se trouve dans le dictionnaire encyclopédique d'Ibn Mazur (1956, T. XI), لسان العرب *Lissan Al ârab* (La langue des Arabes).

recension du livre de Pierre Bourdieu : *La distinction, critique sociale du jugement*, E. Géhin écrit : « Le philosophe bourgeois est, à ce double titre, membre de la classe dominante et représentant de sa *fraction* dominée, en un temps où l'aristocratie constitue sa *fraction* dominante [souligné par nous]. » (1980 : 439).

Si l'on se borne au raisonnement de Germaine Tillon et de ses prédécesseurs (administrateurs et ethnologues), on doit appliquer également le mot fraction aux structures sociales que renferme la collectivité dénommée *ferqa*, à savoir le lignage et la famille patriarcale. En tant que groupes humains, le lignage et la famille sont bien des parties ou segments de tribu. Mais on ne les a jamais appelés fractions de tribu, ni dans le jargon administratif ni dans le vocabulaire ethnologique. Ce doit être un problème irritant que de les nommer de la sorte. Et c'est, apparemment, pourquoi certains auteurs désignent les unités sociales comprises entre la famille « nucléaire » et le groupe qu'on appelle fraction par les formules : « sous-fraction » et « sous-sous-fraction » (Chérif, 1982 : 72-75 ; de Chassey, 1977 : 65). Seulement, pour peu qu'on prête attention à ces formules, on se rend compte qu'elles sont en définitive imprécises, déconcertantes.

Tout bien considéré, la fraction et ses subdivisions, en tant que concepts, sont loin d'être opératoires. Elles ne riment à rien en ethnologie et en sociologie. On peut indifféremment les appliquer à n'importe quel groupement humain. Un peuple, une communauté, une classe sociale ou une tribu peuvent toujours être subdivisés en « fractions », « sous-fractions » et « sous-sous-fractions ».

Reprenons l'explication de G. Tillion, relative à la *ferqa*. Pour dénommer ce groupe, en milieu nomade, l'ethnologue se sert non pas du mot « fraction », comme on pourrait s'y attendre, mais du mot « clan » qui est d'un usage ethnologique étendu à l'échelle planétaire. Elle affirme : « chez les nomades la *ferqa* est un véritable clan. » (1957 : 395). Toujours est-il que, neuf ans plus tard, l'auteur se dédit de cette affirmation et pose une condition quant à l'application du terme de clan aux sociétés maghrébines : les utilisateurs de ce terme doivent bien préciser qu'ils ne l'entendent pas dans le sens répandu par l'ethnographie mais dans son sens primitif : « celui que le mot celtique *clanna* avait à l'époque de la conquête romaine » (1966 : 139). Ici, Tillion prend appui sur Henri Hubert : ami et plus proche collaborateur de

son professeur et directeur de thèse, Marcel Mauss. Elle lui emprunte la teneur des propos suivants :

> « […] les ethnographes et les sociologues ont emprunté au vocabulaire celtique le mot qui désigne le *clan* : c'est un mot goïdélique qui ne désigne pas un type d'unité d'une grandeur et d'une forme définissables. Il signifie descendant ou descendance. Par exemple au pluriel, en irlandais, *clanna Morna* signifie les descendants de Morann, mais les *clanna Morna* peuvent constituer indifféremment ce que les sociologues appelleraient tribu, famille ou peut-être clan. […]. Le clan, au sens celtique, est donc quelque chose de très différent du clan normal et en particulier totémique. […]. Les clans celtiques sont des familles ou des tribus conçues comme des familles, ou du point de vue des familles » (Hubert, 1932 : 241-242).

Ce qui est vrai du clan celtique, pense Germaine Tillion, l'est tout autant de l'unité sociale (la *ferqa*) qu'elle appelle par ailleurs « "fraction" berbère » et « clan maghrébin » : groupe d'unifiliation à tendance endogamique. Dans la page 139 également, de son livre (*op. cit.*), elle le présente sous un angle morphologique notamment :

> « Le clan maghrébin s'offre à nos yeux comme une réalité encore immédiatement perceptible, car il a une frontière, un espace au soleil, un nom propre connu de tous, un honneur collectif et même un culte ; la fête annuelle de l'ancêtre, du fondateur de la race. Sédentaire ou nomade, il occupe toujours un certain territoire, immense ou réduit, à l'intérieur duquel nul étranger ne peut revendiquer un droit quelconque, sinon celui de l'hospitalité ou de la violence. »

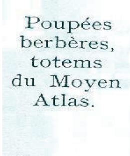
En utilisant le mot « clan » dans son acception celtique, Tillion se distancie de l'approche qui associe le clan au totémisme ; approche dont G. J. Frazer (1922), anthropologue anglais, est l'un des chefs de file. La théorie frazérienne, soit dit en passant, n'a pas manqué d'exercer, en matière d'interprétation des rites et croyances populaires, un ascendant sur bon nombre d'auteurs de l'ère coloniale. Georges Marcy[1] compte parmi ceux-ci. En 1941, avec une confiance tranquille (aveugle), il écrit : « Nous pouvons être très affirmatifs quant à l'antiquité locale, en Afrique du Nord, de la zoolâtrie, du culte des animaux » (1988 : 152). Une telle assertion manque

[1] Il était maître de conférences de droit coutumier amazighe (1930-34) et directeur d'études de sociologie marocaine (1934-37) à l'Institut des Hautes Etudes Marocaines de Rabat puis titulaire d'une chaire de sociologie et d'ethnographie nord-africaines (1937-46) à la Faculté des Lettres d'Alger.

évidemment d'exactitude[1]. Comment pourrait-il en être autrement ? Son auteur, en qui E. Janier perçoit « un des meilleurs spécialistes du droit coutumier berbère »[2], s'est fait prisonnier des préjugés théoriques de l'évolutionnisme anthropologique : source d'inspiration et système de référence pour la vulgate colonialiste. Il en était, pour ainsi dire, un applicateur fervent, inconditionnel.

Prendre ses distances vis-à-vis de l'approche associant le clan au totémisme, c'est aussi rejeter tout jugement qui admet l'idée de l'existence d'une religion totémique au Maghreb en général et dans les milieux amazighes en particulier. Contrairement à notre ethnologue, un homme de Dieu, le Révérend Père Ange Koller, semble convaincu de la présence de totems dans les pratiques religieuses des populations du Moyen Atlas ; des totems sous forme de petites statues qui, imagine-t-il, servent à la représentation de quelque puissance surnaturelle. Ce missionnaire d'Eglise franciscain, au goût duquel les Amazighes sont accessibles à l'évangélisation, nous dit :

> « Dans certains endroits, comme chez les Ayt Ndir, à El Hajeb, sur la route de l'Atlas, en sortant de Meknès, on a l'habitude de sculpter des poupées, vraies figures humaines, masculines et féminines. Elles jouent le rôle de totems, de menues idoles traditionnelles et grossières, par lesquelles ces peuplades primitives essaient de montrer l'invisible. » (1946 : 263).





Totems amazighes selon R. P. Ange Koller[3]

[1] Gabriel Camps, un des analystes éminents de la culture amazighe, rejette l'idée que les Nord-Africains étaient adorateurs d'animaux divinisés. « Il y eut, et il y a en Afrique du Nord, spécifie-t-il, des animaux sacrés ou, à tout le moins, vénérés ; mais il n'y eut pas de dieux-animaux. Saint Augustin n'aurait pas précisé que seuls les Égyptiens adoraient les animaux si la zoolâtrie avait existé chez les Africains de son époque » (1980 : 206).
[2] *Cf.* « Avant-propos » du livre de Marcy (1949 : V).
[3] *Ibid. :* 415.

Koller déraisonne. Son propos s'avère être le fruit d'une explication subjective pour ne pas dire d'une imagination chimérique. Ce qu'il faudrait peut-être retenir de l'examen de ces sculptures en bois, exposées au bord de la route pour les touristes certainement, c'est le savoir-faire des artisans amazighes et non pas l'idée d'une forme de religion primitive perdue ou plutôt non attestée : le totémisme. Soyons plus clair, plus précis. Un totem est un animal, une plante ou, très rarement, un objet naturel[1]. Aussi est-ce une erreur ou une stupidité que de voir dans de telles poupées (objets culturels) des totems (éléments cultuels). Le point névralgique de l'assertion du Révérend Père se trouve dans l'interprétation tendancieuse (erronée) du contenu de cette photo même qui lui sert d'appui et qu'il considère comme preuve convaincante. On n'a point besoin d'être un fin observateur pour percevoir, au moins, une triple différence entre ces poupées : différence de sexe (homme/femme), différence d'âge (adulte/ jeune) et différence de race (blanc/noir). Regardons bien la statuette de couleur noire, située au fond à gauche. Quel genre d'entité invisible exprime-t-elle ? Une divinité originaire de l'Afrique subsaharienne ? Un esprit malsain ? En fait, ni l'une ni l'autre ; elle représente un esclave noir. A partir de là, il serait absurde de la prendre pour une idole qui remplit la fonction de totem : objet de dévotion, de respect et de vénération.

Revenons à la question du clan. La prise en considération du critère territorial dans son identification, bien mise en évidence dans le passage précité (p. 110) et largement adoptée au moment de la publication du livre de G. Tillion, n'était qu'une suggestion encore au milieu des années trente du siècle écoulé. Une suggestion de Robert Lowie que l'on considère comme étant un devancier de la méthode structuraliste. Contestant les présupposés du courant évolutionniste telle que l'antériorité de la matrilinéarité sur la patrilinéarité, dans son *Traité de sociologie primitive*, édité en 1936, R. Lowie (1969 : 93-116, 129-142) propose de ne plus définir le clan par son lien au totémisme. Et ce, explique-t-il, pour la simple raison qu'il existe des unités claniques sans totem. Il suggère alors de l'identifier, en plus de l'exogamie[2], par le fait d'être une unité sociale pourvue d'un territoire, « dont l'exploitation collective des ressources et la propriété

---

[1] *Cf.* A ce propos un dictionnaire d'anthropologie, de philosophie ou de sociologie.

[2] Avant R. Lowie, des anthropologues comme E. B. Tylor et J. G. Frazer associaient le clan à l'exogamie également. Pour plus d'informations sur les points de vue des partisans et des contradicteurs de l'association de ces trois phénomènes (clan, totémisme, exogamie), le lecteur peut consulter Raoul et Laura Makarius (1961).

commune servent de fondement à l'organisation clanique » (Copet-Rougier, 1992 : 152).

Un an avant la sortie de l'ouvrage de G. Tillion, David M. Hart, dans une communication au deuxième colloque [1] du Centre Universitaire de la Recherche Scientifique, traite de la relation entre la structure sociale et le cadre spatial des groupes composant la collectivité tribale nord-marocaine : Ayt Ouriaghel. De même que Tillion (et autres ethnologues), Hart use du mot « clan » pour nommer le plus large de ces groupes qui, d'après les tenants du modèle segmentaire comme Ernest Gellner (2003 [1969] : 47-77), sont enchâssés les uns dans les autres. De même qu'elle, pour identifier le « clan », il fait entrer en ligne de compte l'ethnonyme, le sentiment de descendre d'un ancêtre commun (agnatique) et le critère territorial (1965 : 25-26).

David Hart évoque un fait qu'il dit avoir constaté, dans tout le Rif (Nord du Maroc), uniquement à l'intérieur de la collectivité tribale étudiée et qu'il appelle le « *dédoublement*[2] des groupements claniques » (*ibid.* : 27). C'est-à-dire que chacun de ces groupes humains « possède son territoire principal en montagne et des enclaves dans la plaine, ou inversement […], il s'agit d'importants blocs de territoires, nettement séparés les uns des autres. » (*ibid.*) [3] . Exemple : des quatre endroits qu'occupe le « clan » des Ayt Youssef-ou-Ali, deux (l'un au nord, l'autre au sud-est) sont distants d'une quarantaine de kilomètres environ[4]. Cela dit, la présence en divers lieux d'un groupe ethnique portant un même nom n'est pas spécifique aux Ayt Ouriaghel. Parlant d'un répertoire irrégulièrement édité à l'époque coloniale par le Service du Travail, Jacques Berque écrit : « On y trouve des Howwara à deux places en tant que "tribu", à trois autres en tant que "fraction", à cinq en tant qu'"agglomération" » (1953 : 263). Ce phénomène de répartition d'une unité tribale en triple ou en quadruple localité ; en

[1] Ce colloque s'est tenu les 26-27 avril 1965 à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Rabat, sous le thème : *Douars et Centres ruraux au Maroc*. Les actes y afférents ont été publiés la même année par la *Revue de Géographie du Maroc*, n° 8.
[2] C'est l'auteur qui souligne.
[3] Sur le fait qu'un même « clan » se trouve à plusieurs endroits du territoire des Ayt Ouriaghel, voir également (أشن فكري 1993: 21-22).
[4] *Cf.* « Division ethnographique » : carte de la répartition spatiale des « clans » de la tribu des Ayt Ouriaghel, établie par le colonel Emilio Blanco Izaga et revue et corrigée par D. M. Hart (*ibid.* : 27).

l’occurrence l’unité appelée « clan » ou « fraction », nous l’avons nous-même observé dans le Maroc central, chez les Zemmour[1].

De nos jours, le territoire n’est plus regardé comme partie intégrante des signes identificateurs du « clan ». En d’autres termes, les anthropologues tournent le dos au critère territorial ; ils ne le tiennent plus pour pertinent. Pourquoi ? « Très souvent, le clan n’est associé à aucun territoire particulier et seuls ses segments (ou lignages) ont une réalité spatiale. […]. Le clan n’existe ainsi que dans les consciences de ses membres » (Ghasarian, 1996 : 85-86). Ce qui, somme toute, signifie que la notion de clan ne saurait être appliquée au groupe directement inférieur à la tribu. Dans tout le Maroc, comme partout ailleurs en Afrique du Nord, ce groupe est toujours doté d’un espace physique connu et reconnu par tout le monde. L’emploi de la notion de clan s’avère abusif non seulement à l’heure actuelle, mais aussi au temps même où l’explication anthropologique prenait en considération le facteur spatial. Et pour cause, le clan et la *ferqa* sont franchement distincts (opposés) en matière de la pratique matrimoniale : le premier est *exogame*, la seconde est *endogame*.

Il va sans dire que, dans le cas du Maroc, le concept de clan n’était pas toujours appliqué (réservé) à l’unité sociale la plus large au sein de la tribu : la *ferqa*, ni constamment utilisé comme synonyme du mot « fraction ». Des auteurs comme Augustin Bernard et Georges Marcy, que nous allons voir sous peu, en usent pour désigner le groupe qui se place immédiatement au-dessus de la famille. Ils fondent leurs points de vue respectifs sur l’appellation locale courante, encore vivace aujourd’hui ; une appellation métaphorique.

De la métaphore au concept

Entre la famille et la tribu, il existe des groupes intermédiaires que l’on appelle en amazighe ⵉⵖⵚⴰⵏ *igheṣan* ou ⵉⵅⵙⴰⵏ *ikhsan* (singulier : ⵉⵖⵚ *igheṣ*, ⵉⵅⵙ *ikhs*). Au Moyen Atlas, dans le Rif et en Kabylie, ⵉⵖⵚ se dit de l’os humain ou animal mais aussi du noyau de fruits[2] tels que l’abricot, la datte, l’olive et la prune[3]. Ces substances matérielles (os et noyau), il faut bien le

[1] Par exemple, les Ayt Soummer de la tribu Ayt Mimoun occupent trois localités différentes, dont deux, El Atchan et Tizidine, sont séparées par une vingtaine de kilomètres.
[2] Le mot ⵉⵅⵙ est attesté en tant qu’os et non comme noyau de fruit.
[3] En arabe littéraire, on appelle l’os *âḍm* عضم et le noyau de fruit *nawat* نواة.

souligner, ont un point commun qui n'est pas sans intérêt pour notre analyse, à savoir la *dureté* ou la *résistance*. Par *ighes̩*, les Zemmour et autres populations du Maroc central caractérisent également un homme difficile ou impossible à faire plier ; un homme solide, intransigeant. Soit ! Mais lequel des deux a fourni le sens métaphorique, l'os ou le noyau de fruit ?

Dès les premiers travaux ethnographiques portant sur le système tribal marocain, exécutés au moyen du questionnaire[1] de la Résidence générale et destinés aux agents civils et militaires devant s'occuper de l'administration des « indigènes », les auteurs de l'ère coloniale pensent que le sens imagé du mot ⵉⵖⵙ dérive du mot « os ». Et le capitaine Querleux (chef du Bureau des Renseignements de Tifelt) d'expliquer dans son étude sur les Zemmour, qu'il réalisa à partir des résultats de ce questionnaire :

> « La famille, étendue à toute la descendance mais par les mâles seulement, constitue le groupement au premier degré. C'est la cellule originelle sur laquelle se construira l'édifice social par assemblage avec d'autres cellules similaires, plus ou moins apparentées entre elles. Elle forme l'ossature de la tribu, comme l'indique son nom : *âdham* [عضام] (os), et comprend un certain nombre de tentes qui peut varier de dix à vingt : c'est bien la famille patriarcale au sens complet du mot, appelée en chleuh *ikhs* (plur. *Ikhsan*) "os". » (1915 : 21).

Les Zemmour anciens dénomment la famille par l'expression *ayt ukham* (gens de la tente). Et par *akham akswat* (grande tente) et *akham ameẓyan* (petite tente), ils désignent la tente où vivent le père, la mère et les enfants non mariés et celle où habite un fils marié, avec ou sans enfants. *Akham ameẓyan* signifie en outre la famille restreinte ou « nucléaire » et *akham akswat*, la famille « étendue » ou patriarcale englobant le père, l'épouse (ou les épouses si le foyer est polygyne), les filles (non mariées, divorcées ou veuves[2]), les fils mariés ou non et les petits-enfants. Tous ces individus sont liés les uns aux autres par les liens réels du sang. Ce qui ne veut sûrement pas dire que ce type de famille grossissait par la généalogie naturelle uniquement. Jusqu'à la fin des années soixante du XXe siècle, un étranger à la tribu, voire au lignage, pouvait s'intégrer pour un temps ou pour tout le temps à un groupe familial par l'union avec une femme de ce groupe. On l'appelle *amazzal* s'il vit maritalement avec une veuve et *amḥars* s'il est

---

[1] Contenant plus de soixante articles, ce document fut préparé en 1913 par la Mission scientifique et distribué la même année par le Service des Renseignements (*cf*. Mission scientifique du Maroc, 1915, T.I. : V).)

[2] La veuve et la divorcée retombent sous l'autorité de la famille paternelle.

« adopté » par un homme qui le marie à l'une de ses propres filles ou à une femme vivant sous son égide ou sa protection[1].

Dans l'étude du capitaine Querleux, on ne trouve nulle part les locutions « ayt ukham », « akham akswat » et « akham ameẓyan », ni le mot « igheṣ » alors que ces termes étaient en usage dans le milieu étudié et y sont encore usités bien que le phénomène qui les a fait naître (l'habitation sous la tente) y soit complètement disparu depuis quatre décennies environ. Autre remarque : l'auteur peut traduire le mot عضام *âḍam* (pluriel de عضم *âḍm*) par ossature mais, objectivement, il ne saurait le prendre pour dénomination métaphorique de la famille. Métaphoriquement, dans la terminologie locale, on appelle *âḍam* (ou *igheṣan*) plusieurs groupes et *âḍm* (ou *igheṣ*) un seul. Le groupe social ainsi dénommé localement est plus étendu que la famille patriarcale. Ce groupe, Augustin Bernard le nomme « clan ». En 1913, soit deux ans avant la parution du texte de Querleux, il en donne les indications suivantes :

> « Si l'on part de la famille et de la tente, on trouve d'abord le clan, composé d'un certain nombre de familles plus ou moins apparentées entre elles. Le clan a une cohésion beaucoup plus puissante et une personnalité beaucoup plus développée que la tribu. […]. Le clan (ires [ⵉⵖⵚ]) se compose de plusieurs familles, plus ou moins unies par les liens d'alliance ou de parenté. Le mot *ires* (pluriel *irsan*) équivaut à l'arabe *adm* [عضم], les os ; c'est la *farda* [فخذة] des jurisconsultes musulmans, la famille consanguine, comprenant les descendants par les mâles seulement et leurs épouses. » (1922 : 214-215).

Dans ce passage, que le capitaine Querleux semble utiliser largement dans la citation précédente sans en mentionner la source, Augustin Bernard indique la position et la composition d'*igheṣ* (*âḍm*) et en souligne les caractères qui lui paraissent le distinguer de la tribu, à savoir une forte personnalité et une solide cohésion. Par ailleurs, il affirme que ⵉⵖⵚ (ou عضم) et فخذة désignent une même unité sociale. Son affirmation ne résiste pas à l'examen. Nous avons signalé que *fakhda* (*farda*) est l'un des noms donnés

---

[1] L'*amazzal* travaille pour le compte de la veuve. « Les enfants issus de cette cohabitation sont, en principe, rattachés au lit du mari décédé et possèdent de ce fait des droits sur son patrimoine » (A. Bertrand, 1987, t. IV : 569). L'*amḥars* est lié au chef de la famille adoptive par un contrat solennel qui dispose que l'adoptant se charge de l'installation de l'adopté et que celui-ci a droit « à une part sur les bénéfices » (*ibid. :* 592-593) lors de l'expiration dudit contrat. Durant un certain nombre d'années, l'*amḥars* doit, en guise de dot, fournir sa force de travail à son beau-père. Ceci rappelle l'histoire de Jacob qui, pour épouser Rachel : fille de son oncle maternel Laban, avait servi ce dernier pendant 14 années (*cf. la Bible*, Genèse XXIX, 15-30).

par les Marocains au groupe appelé *ferqa* (« fraction ») en Algérie et situé immédiatement en dessous de la tribu. Autrement dit, la *fakhda* se trouve au-dessus du « clan » et, donc, se compose de plusieurs « unités claniques ».

Le propos de Bernard et plus encore celui de Querleux contiennent quelque chose d'inhabituel, de curieux ; quelque chose qui déroge à la grammaire et, partant, dérange l'entendement, la logique et le bon sens. C'est le fait que Bernard traduit le singulier par le pluriel (« Le mot *ires* […] équivaut à l'arabe *adm*, les os ») et Querleux fait correspondre le pluriel au singulier (« Elle [la famille] forme l'ossature de la tribu, comme l'indique son nom : *âdham* ([les] os) »). Ici, une remarque s'impose. Au sens propre, les mots « âdham » et « ossature » se valent : l'un et l'autre désignent un ensemble d'os ; au sens figuré, ils diffèrent : le premier signifie plusieurs unités sociales, le second évoque, d'abord, l'image du squelette et, ensuite, l'idée de la structure ou de la charpente. Le capitaine Querleux a besoin, pour son interprétation, du sens figuré de l'ossature. Et ce, dans la mesure où il rend compte du groupe familial chez les Zemmour à partir non pas des faits, mais des schémas préalables empruntés à la culture française. Des schémas que l'on retrouve dans le texte de G. Marcy :

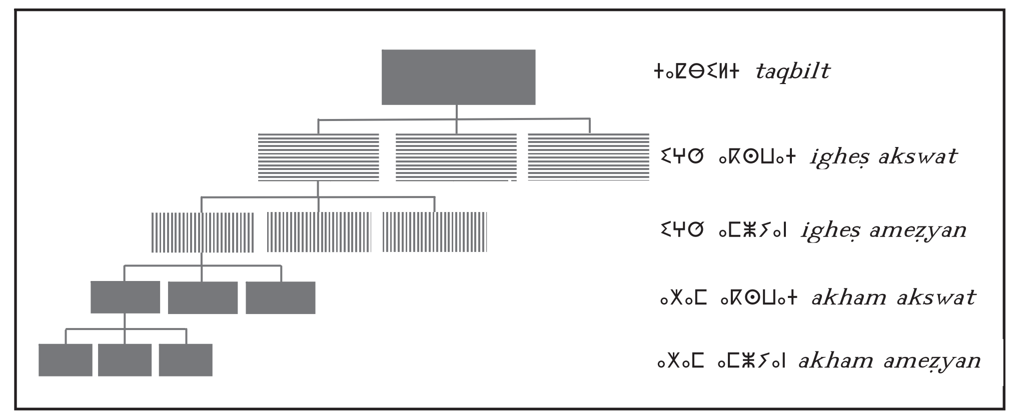
> « Le mot berbère *ighes* signifie, à proprement parler, « os ». Pris dans une acception imagée, il équivaut en français à « tronc généalogique, souche ancestrale » ; c'est par l'intermédiaire de ce second sens qu'il est passé à la dénomination du clan berbère ; à bien comprendre, il s'agit en effet, par cette appellation, d'exprimer la pérennité théorique du groupe social survivant, sans jamais s'amoindrir en force, aux décès individuels de ses membres. » (1936 : 962, note1).

En langue française, les mots *souche* et *tronc* ont naturellement un sens littéral et des significations au figuré. La souche veut dire *stricto sensu* « la base d'un tronc d'arbre ainsi que ses racines » ou « la partie restée en terre d'un arbre coupé » et *lato sensu*, en généalogie, la personne qui se trouve à l'origine d'une famille, d'une lignée ou d'une suite de descendants. Dans ce sens, elle a pour synonymes : ancêtre, ascendant, origine, père, sang. Le tronc signifie la tige principale d'un arbre, allant des racines à la naissance des grosses branches et, par extension, « la ligne directe des ascendants et des descendants, d'où partent les branches ou lignes collatérales » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 1932-1935). Ce n'est pas tout.

Le tronc signifie également la partie du corps humain considéré sans la tête ni les membres et, en zoologie, la partie du corps des animaux (spécialement les vertébrés) comprise entre la tête et la queue, sans les

membres inférieurs et supérieurs. Décharné, il se présente sous les traits d'un tout organisé où l'on distingue une unité principale (la colonne vertébrale) qui relie un ensemble d'unités secondaires et « identiques » (les côtes). L'aspect de ces unités réunies rappelle l'image des groupes sociaux appelés ⵉⵖⵚⴰⵏ *igheṣan*, soit les groupes situés entre la famille et la tribu : ceux improprement nommés clan et fraction.

Dans le parler amazighe des Zemmour, le « clan » et la « fraction » ont chacun un nom : ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ *igheṣ ameẓyan* (« petit os » ?) et ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ *igheṣ akswat* (« grand os » ?) (voir le schéma ci-dessous). Il est bien étonnant, donc, qu'aucune de ces deux appellations n'apparaisse sous la plume de G. Marcy, celui-là même qui a tenté de tirer au clair la signification du mot ⵉⵖⵚ, tant au propre qu'au figuré, et dont les écrits portent essentiellement sur les structures et les fonctions du droit coutumier des Amazighes du Maroc central, en particulier les Zemmour.



Position des groupes appelés *igheṣan*

Pourquoi dit-on ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ et ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ ? Quelle est l'origine de ces expressions ? Ont-elles à voir avec la colonne vertébrale et les côtes ? Sur de telles questions, les travaux de G. Marcy ne nous sont d'aucun secours. Vraisemblablement, le « spécialiste du droit coutumier » amazighe a pressenti l'existence des groupes qualifiés de la sorte, mais il s'est borné à leur appliquer un seul et même nom : ⵉⵖⵚ. Dans les paragraphes de la note infrapaginale précitée, il traduit ⵉⵖⵚ par « clan » (citation ci-dessus) et le présente en tant que « "groupe social minimum immédiatement supérieur à la famille étroite" » (*ibid.*), c'est-à-dire la famille étendue ; ailleurs, il l'appelle « sous-fraction » et le définit comme étant la « moindre unité politique pourvue d'une *jmaâ* administrative » (1949 : 249).

G. Marcy se trompe. ⵉⵖⵚ, comme n'importe quel groupe ethnique ou social, ne peut être à la fois égal et supérieur (ou inférieur) à lui-même. Son erreur de jugement tient de la nature des fautes d'appréciation relevées plus haut, dans les passages respectifs d'Augustin Bernard et du capitaine Querleux. De telles bévues découlent visiblement du fait que ces auteurs ont échafaudé chacun leur interprétation uniquement sur l'un des deux sens concrets du mot *igheṣ :* « os ». Aussi convient-il d'orienter les recherches dans la direction du second sens : « noyau de fruit ».

Nous l'avons vu : ce second sens est attesté dans plusieurs parlers amazighes. Personnellement, je l'ai toujours employé mais sans jamais savoir ni même penser que le terme qui le recèle (*igheṣ* au sens botanique) s'utilise figurément dans la désignation des groupes sociaux. Cet emploi métaphorique, soit signalé au passage, constitue une donnée cardinale pour la présente analyse. Il m'a été révélé lors d'un travail de terrain effectué en 2011 dans la commune rurale des Ayt Mimoun (Province de Khemisset), auprès d'un échantillon de treize informateurs. Ceux-ci ont été choisis selon un ensemble de renseignements (témoignages concordants) obtenus de diverses personnes de leur entourage. Ayant une tranche d'âge comprise entre 50 et 90 ans, mes informateurs, dont quatre passent pour de grands connaisseurs en matière de l'organisation sociale traditionnelle, ont été sollicités tout exprès afin de répondre à deux questions interdépendantes, formulées dans leur langue maternelle :

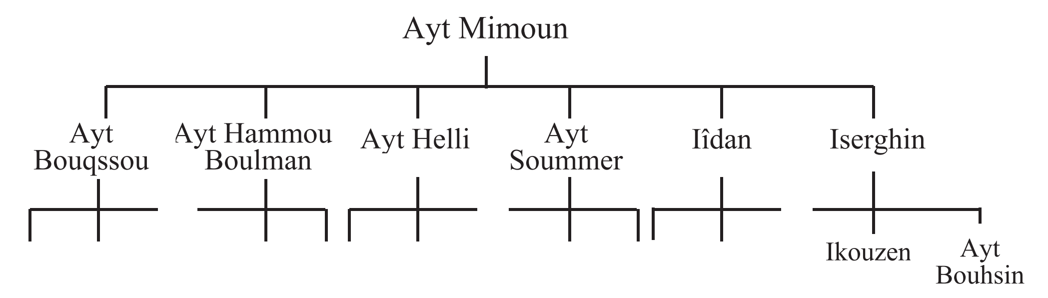
> ⵍⴰ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : « ⵜⴰⵇⴱⵉⵍⵍ ⵜⴱⴹⴰ ⵙ ⵉⵖⵚⴰⵏ », ⵎⴰ ⴳⴳⴰⵏ ⵉⵖⵚⴰⵏ ?[1]
> On dit : « la tribu est divisée en *igheṣan* », qu'est-ce que les *igheṣan* ?
>
> ⵎⵎⴰⴳ ⴰⵍⵍⵉⴳ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ ⵉⵖⵚ, ⵉⵖⵚ ⴰⵎⵥⵢⴰⵏ, ⵉⵖⵚ ⴰⴽⵙⵡⴰⵜ ?
> Pourquoi dit-on *igheṣ, igheṣ ameẓyan, igheṣ akswat* ?

A la première question, l'ensemble des informateurs a répondu de manière très satisfaisante. Pour rendre raison de ce que le terme *igheṣan* veut dire, ils ont tous cité des noms de groupes choisis au sein de leur « tribu » (Ayt Mimoun). Néanmoins, dans leurs déclarations, ils ont indistinctement mentionné des groupes relevant les uns de la catégorie d'*igheṣ ameẓyan*, les autres de celle d'*igheṣ akswat*. En voici un exemple typique : « ⵉⵖⵚⴰⵏ ? ⵖⵉⵔⴽ ⵉⵙⵔⵖⵉⵏ, ⴰⵢⵜ ⵀⵍⵍⵉ, ⵉⴽⵓⵣⵏ*, ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵀⵙⵉⵏ*, ⴰⵢⵜ ⵙⵓⵎⵎⵔ, ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵇⵙⵙⵓ... ⴽⵓⵍⵍ ⵡⵉⴷ ⵍⴰ ⵜⵜⵓⵙⵎⵎⴰⵏ ⵉⵖⵚⴰⵏ » (*Igheṣan ?* T'as Iserghin, Ayt Helli, Ikouzen*, Ayt Bouhsin*, Ayt Soummer, Ayt Bouqssou... Tous ceux-ci

---

[1] Les mots soulignés et les extraits (en amazighe) du discours des informateurs, afin de leur garder leur authenticité : une des règles élémentaires de la transcription des interviews, sont transcrits phonétiquement.

se nomment *igheṣan*). Les unités sociales marquées d'un astérisque sont classées *igheṣan imeẓyan* ; les autres, *igheṣan ikswaten*. Leur position dans la structure (ou la segmentation) tribale peut être graphiquement représentée comme suit :



Division en *igheṣan* de la tribu Ayt Mimoun

Aucune des treize personnes interrogées n'ignore ce classement. Elles savent également que le groupe des Iserghin renferme celui des Ikouzen et celui des Ayt Bouhsin. Par contre, la plupart d'entre elles, ressort-il de leurs réponses à la seconde question, ont avoué ne pas connaître la source du sens métaphorique d'*igheṣ*. Sur cette source, en effet, quatre informateurs seulement ont pu se prononcer mais un seul parmi eux, octogénaire, en a donné une explication inédite, probante et manifestement prometteuse. Cédons-lui la parole.

> « ⵉⵖⵚ ? ⵏⵜⵜⴰ ⴰⴳⴳⵉⵏ ⴰⵔⴳⴰⵣ. ⵍⴰ ⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : "ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵚ", ⵎⵄⵏⴰ ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵓⵔⴳⴰⵣ. ⴰⵔⴳⴰⵣ ⴰⵎ ⵉⵖⵚ, ⵍⴰ ⵉⵜⵜⴳⴳ ⴰⴳⴰⵎ ⵏⵏⵙ ⵉⴳⵔ ⵉⵣⵓⵕⴰⵏ ⴳ ⵜⵇⴱⵉⵍⵍ. ⵍⴰ ⵉⵜⵜⴰⵔⵡ ⵉⴳ ⵍⴰⵚⵍ. ⴰⵔⴰⵡ ⵏⵏⵙ ⴰⵍⵍⵓ, ⵍⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⵉⴳⴰⵎⵏ... ⵍⴰ ⵜⴳⴳⵏ ⵉⴳⴰⵎⵏ ⴳⵏ ⴰⵙⵓⵏ. ⴽⵓⵍⵍ ⵉⴳⴰⵎⵏ ⵅⵍⵇⵏⵉⵏ ⵙⴳ ⵉⴷⵊ ⵓⵔⴳⴰⵣ, ⴰⵎ ⴰⵢⵜ ⴱⵓⵃⵙⵉⵏ ⵡⴰⵙⴰ, ⵍⴰ ⵙⵏⵜⵜⵉⵏⵉ : "ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵚ ⴰⵢⴳⵉⵏ" » (*Igheṣ*, c'est l'homme. On dit : "les fils d'un *igheṣ*", c'est-à-dire les fils d'un homme. L'homme est comme *igheṣ*, il fonde un foyer et jette des racines dans la tribu. Il procrée et fait souche. Ses fils aussi, fondent des foyers. Ils fondent des foyers et forment un *asun*[1]. De tous les foyers issus d'un seul homme, comme [ceux des] Ayt Bouhsin maintenant, on dit : "ils sont un seul *igheṣ*" ».

Par la locution « ⴳⵔ ⵉⵣⵓⵕⴰⵏ » (jeter des racines), l'auteur de ces propos riches de signification fait allusion au noyau de fruit et non pas à l'os. Là-dessus, il n'y a nul doute. Toutefois, cette locution ou, plus exactement, l'idée qu'elle véhicule quant aux sens propre et figuré du mot *igheṣ*, mérite

[1] En milieux semi-nomade et transhumant des Zemmour, aujourd'hui révolus, *asun* (douar en arabe dialectal) est une agglomération d'une vingtaine de tentes disposées en cercle généralement ; en milieu sédentaire, c'est-à-dire au stade actuel de son évolution, il se compose de dix à vingt foyers dispersés ou se confond carrément avec le village (*cf.* J. Le Coz, 1962 : 93 ; 1965 : 9-12).

d'être davantage clarifiée. Pour recentrer l'interview sur ce point qui m'a paru crucial (nodal) et, surtout, pour pouvoir y recueillir un maximum d'informations, il a fallu raconter à notre informateur l'explication de G. Marcy (ci-dessus). Les yeux rivés au sol, il a écouté mon bref récit attentivement. Toujours est-il que son attention, si soutenue fût-elle, s'est relâchée un instant. En apprenant que Marcy a traduit « igheṣ » par « os », il a littéralement éclaté de rire puis, d'un air calme et résolu, il répliqua que la présente traduction était mal fondée. Aussi, en réponse à l'inexactitude du traducteur et – de façon indirecte - au décalage entre l'analyse savante et la réalité du fait analysé, a-t-il dû préciser :

> « ⵉⵖⵚ ⴱⴱⵏⴰⴷⵎ ⴷ ⵉⵖⵚ ⵍⵍⴱⵀⵉⵏⵏ ⵓⵔ ⴷⴰ ⵜⵜⵎⵖⴰⵢⵏ, ⵓⵔ ⴷⴰ ⵜⵜⴳⵏ ⵉⵣⵓⵕⴰⵏ. ⵎⴰⵛⵉ ⵖⵔ ⵉⵖⵚ ⴱⴱⵏⴰⴷⵎ ⴰⵢ ⵜⵛⴱⴱⴰⵀⵏ ⴰⵔⴳⴰⵣ. ⴰⵔⴳⴰⵣ ⵍⴰ ⵜ ⵜⵛⴱⴱⴰⵀⵏ ⵖⵔ ⵉⵖⵚ ⵓⵣⵎⵎⵓⵔ, ⵖⵔ ⵡⵉ ⵏ ⵣⵣⵉⵜⵓⵏ, ⵖⵔ ⵡⵉ ⵏ… ; ⵍⵅⴰⵚⵓⵍ, ⴽⵓⵍⵍ ⵉⵖⵚ ⵙⴳ ⵉⵜⵜⵥⵥⵖ ⵓⴳⵍⵉⴷⵊ » (l'os humain et l'os animal ne germent pas, ni ne font de racines. Ce n'est pas à l'os humain qu'on compare un homme. L'homme, on le compare au noyau du fruit de l'oléastre, à celui de l'olive, à celui de… ; bref, tout noyau d'où sort un arbre).

Ce n'est probablement pas un hasard si, dans ces paroles, le noyau du fruit de l'olivier sauvage est cité en premier lieu, comme exemple illustratif. Son choix semble avoir un lien étroit avec l'image véhiculée au sujet de l'arbre qui le porte. Image élogieuse, valorisante, que rend bien un récit légendaire local, recueilli en 1952 dans le groupe des Messaghra par M. Lesne (1966-67 : 115). Ce récit rapporte que Sidi Boubker, un saint (ⴰⴳⵯⵔⵔⴰⵎ) des Ayt Mguild (Moyen Atlas), rencontra un jour deux hommes sur son chemin. Après avoir posé quelques questions à l'un d'eux et lui avoir indiqué le nom que sa tribu portera à l'avenir, en l'occurrence, celui d'Izayane (Zayane), il demanda à l'autre : « Et toi, quel est l'arbre de ta région dont le bois est très dur ? » L'homme répondit immédiatement au saint : « ⴰⵣⵎⵎⵓⵔ azemmour » (l'oléastre). Sidi Boubker lui dit alors : « Eh bien, mon fils, ta tribu s'appellera dès aujourd'hui Zemmour et vous serez semblables à ce bois, toujours robustes. »

La proposition « toujours robustes » équivaut à la formule « pérennité théorique du groupe social » (Marcy, *supra*). Mais la comparaison s'arrête là. Le récit légendaire associe la force du groupe à la résistance de l'oléastre tandis que l'interprétation savante, rappelons-le, l'assimile à la solidité de l'os. Partant de ce constat, force nous est de reconnaître que la légende locale conforte le point de vue (inconnu) de l'informateur octogénaire, contenu dans les deux fragments d'entretien précités. Un point de vue qui, tout compte fait, n'est pas sans attirer ou retenir notre attention. Et pour cause : il permet d'ouvrir des perspectives d'étude ou, du moins, une piste

de recherche dans le champ de la connaissance des représentations sociales ancestrales, souvent laissées dans l'ombre parce que jugées comme étant anecdotiques, irrationnelles ou insensées.

Dans le premier de ces fragments d'entretien, il y a une information qui nous intéresse tout particulièrement, celle comprise dans les dires suivants : « On dit : "les fils d'un *ighes̩*", c'est-à-dire les fils d'un homme. ». Il s'agit là d'une métaphore botanique. Le terme concret y afférent, à savoir le mot *ighes̩* (noyau de fruit), sert bien évidemment à indiquer autre chose que l'objet soi-même ; l'objet qu'il indique habituellement. Les utilisateurs de ladite métaphore partagent la représentation qui en découle, indépendante de l'objet métaphorique lui-même. *Ighes̩*, par le fait qu'il disparaît après avoir germé et donné un arbre, exprime l'idée de l'ancêtre éponyme, du noyau fondateur. Les enfants mâles de celui-ci sont appelés ⴰⵔⴰⵡ *araw* quand il s'agit de ses propres fils et ⴰⵢⵜ *ayt* (pluriel de « ⵓ » *u*[1]) lorsqu'il est question de ses fils, petits-fils et arrière-petits-fils. Ces deux vocables, *araw* et *ayt*, ont d'autres significations dont il faut tenir compte. Le premier sert à indiquer les personnes de sexe masculin considérées par rapport à leur région (*araw n tmazirt*), leur origine sociale (*araw n ikswaten*), leur milieu (*araw n lkhirya*), etc. ; le second, les membres d'un groupe (famille, lignage, tribu…), les habitants d'un lieu (maison, localité, pays…), les détenteurs d'une propriété (verger, troupeau…), etc.

Un examen rapide de leurs divers et respectifs usages suffit pour constater que, somme toute, le mot *araw* est réservé exclusivement au genre masculin et le terme *ayt* veut dire « descendants de… » ou « gens de… ». Pris dans ce dernier sens, le « ayt » se rapporte, entre autres, aux éléments des structures sociales. Dans l'organisation tribale des Zemmour, il désigne les parents et les enfants (filles et garçons) au niveau de l'*akham amez̩yan*, les ascendants et les « étrangers »[2] au niveau de l'*akham akswat* et de l'*ighes̩ amez̩yan* et, enfin, les individus et les groupes autochtones et allogènes au niveau de l'*ighes̩ akswat* et de *taqbilt*.

[1] En amazighe, « u » signife « fils de » s'il est placé entre deux prénoms (Moha u/fils de Hammou) et « membre d'un groupe ethnique » quand il prend la place de « Ayt » faisant partie des termes constitutifs d'un ethnonyme, par exemple : *U*soummer/*Ayt* Soummer, *U*hammou-boulman/*Ayt* Hammou Boulman.

[2] Ces étrangers, dont deux cas (*amḥars* et *amazzal*) ont été abordés ci-dessus (p. 122), sont : *amzayd* (intrus), *aḥrḍan* (esclave) et *amsenned* (client). Ils se regroupent autour du chef d'un *akham akswat* (famille patriarcale). Celle-ci les intègre mais ne leur accorde aucun droit d'héritage (P. Pascon, 1979 : 113).

Sauf erreur de compréhension ou d'interprétation, et ce sera une réflexion conclusive, la métaphore botanique en question : « ⴰⵔⴰⵡ ⵏ ⵉⴷⵊ ⵉⵖⵙ » (les fils d'un noyau : descendants d'un homme) concerne, me paraît-il, le cas de l'*ighes̩ amez̩yan*. Ce groupe, contrairement à la famille patriarcale, n'existe pas du vivant de son fondateur. A l'image de l'arbre (l'olivier sauvage, en l'occurrence) dont la formation nécessite des siècles après la décomposition du noyau qui l'a produit, il se constitue durant des générations, après la disparition de celui qui l'a fondé.

Ighes̩ amez̩yan est ordinairement un groupement local. Il comprend un ensemble de familles dont les membres se considèrent comme descendants unilinéaires d'un même ancêtre, réel ou historique. Plus encore, ils peuvent, d'une part, énumérer la totalité des maillons de la chaîne généalogique qui les lient à l'ancêtre fondateur et, d'autre part, établir les différentes relations parentales qui les rattachent entre eux. Groupe de filiation patrilinéaire et plutôt exogame, *Ighes̩ amez̩yan* porte très souvent le nom de son fondateur, précédé par non pas « araw » mais « ayt » (exemple : Ayt Bouhsin). Toutes ces caractéristiques sont celles du *lignage*

Plusieurs *ighes̩an imez̩yan* forment un *ighes̩ akswat* : la plus grande structure sociale au sein de la tribu. Ses membres revendiquent, eux aussi, la descendance d'un auteur commun ; seulement, à l'inverse de ceux de l'*ighes̩ amez̩yan*, ils ne peuvent détailler les connexions internes de leur réseau relationnel ni mentionner l'ensemble des degrés généalogiques qui les relient à l'ancêtre éponyme. Pourvu d'un territoire connu de tous, l'*ighes̩ akswat* se distingue en particulier par une tendance évidente à l'endogamie et une vive cohésion sociale qui rend ses membres fortement solidaires, surtout au niveau économique.

En somme, les termes locaux s'avèrent plus précis, plus opératoires. Rien en fait n'empêche de les adopter et même de les inclure dans le vocabulaire anthropologique. S'ils doivent être traduits en français, nous proposons d'appeler *ighes̩ amez̩yan* microlignage et *ighes̩ akswat* macrolignage.

Références bibliographiques

Bernard Aug. (1922), *Le Maroc*, Paris, Librairie Félix Alcan, 6° éd.

Berndt Ch. (1848), *Abd-el-Kader, ou Trois années de captivité au milieu des peuplades de l'Afrique*, Traduit de l'allemand par M. Louis de L., Paris, Sagnier et Bray.

Berque J. (1953), « Qu'est-ce qu'une “tribu” nord-africaine ? », in *Evantail de l'histoire vivante (Hommages à Lucien Fèbvre)*, Paris, Armand Colin, p. 260-271.

Bertrand A. (1987), « Amazzal », « Amhars », *Encyclopédie berbère*, vol. IV, Aix-en-Provence, Édisud, p. 569, 592-593.

Bible (la) (1982), Traduit des textes originaux par J.-N. Darby, Valence, Bibles et Publications Chrétiennes.

Boyer P. (1977), « Historique des Beni Amer d'Oranie, des origines au senatus consulte », Aix-en-Provence, *ROMM*, Vol. 24, n° 24, p. 39-85.

Camps G. (1980), *Berbères. Aux marges de l'Histoire*, Toulouse, Hespérides.

Castille H. (1859), *Le Père Enfantin*, Paris, E. Dentu.

Chassey F. de (1977), *L'étrier, la houe et le livre. “Sociétés traditionnelles” au Sahara et au Sahel occidental*, Paris, Anthropos.

Chérif M.-H. (1982), « Documents relatifs à des tribus tunisiennes des débuts du XVIIIe siècle », Aix-en-Provence, *ROMM*, n° 33, p. 67-87.

Copet-Rougier E. (1992), « clan », *in* P. Bonte et M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., 2e éd., p. 152-153.

Cornaton M. (1998), *Les camps de regroupement de la guerre d'Algérie*, Paris, L'Harmattan.

Daumas E. (1845), *Le Sahara algérien. Etudes géographiques, statistiques et historiques*, Paris, Langlois et Leclerc.

Emerit M. (1966), « Les tribus privilégiées en Algérie dans la première moitié du XIXe siècle », Paris, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 21, n° 1.

Enfantin P. (1843), *Colonisation de l'Algérie*, Paris, P. Bertrand.

Establet C. (1987), « Administration et tribu chez les Némencha (Algérie) au XIXe siècle », Aix-en-Provence, *ROMM*, n° 45, p. 25-40.

Frazer G. J. (1922), *Les origines de la famille et du clan*, Traduit de l'anglais par la comtesse J. de Pange, Paris, Geuthner.

Géhin E. (1980), « Bourdieu Pierre – *La distinction, critique sociale du jugement* », Paris, *Revue française de sociologie*, 21-3, p. 439-444.

Gellner E. (2003), Les saints de l'Atlas, Traduit de l'anglais par P. Coatalen, Paris, Bouchène.

Ghasarian Ch. (1996), *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

Godelier M. (1977), *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, T. I, Paris, F. Maspero, 2e éd.

Hart D. M. (1965), « Clan, lignage et communauté dans une tribu rifaine », Rabat, *R.G.M.*, n° 8, p. 25-33.

Hart D. M. (1979), « Institutions des Aït Morhad et des Aït Hadiddou », Rabat, *BESM*, n° 138-139, p. 57-83.

Hubert H. (1932), *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris, La Renaissance du Livre.

Koller A. Révérend Père (1946), *Essai sur l'esprit du Berbère marocain*, Fribourg, Imprimerie Saint-Paul.

Le Cour Grandmaison O. (2005), *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'Etat colonial*, Paris, Fayard.

Le Coz J. (1962), « Les cellules traditionnelles du bled marocain », Rabat, *RGM*, n° 1-2, p. 93-95.

Le Coz J. (1965), « Douar et centre rural : du campement au bourg », Rabat, *RGM*, n° 8, p. 9-14.

Lesne M. (1966-1967), *Les Zemmour, essai d'histoire tribale*, Aix-en-Provence, Extrait de la *ROMM*.

Lowie R. (1969), *Traité de sociologie primitive*, traduit de l'anglais par Eva Métraux, Paris, Union Générale d'Editions.

Makarius R. et L. (1961), *L'origine de l'exogamie et du totémisme*, Paris, Gallimard.

Maquet J. (2002), « clan », Paris, *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 5, p. 934-936.

Marcy G. (1936), « L'Alliance par colactation (tâd'a) chez les Berbères du Maroc central », Alger, *Revue africaine*, n° 79, p. 957-973.

Marcy G. (1949), *Le droit coutumier Zemmour*, Alger, Carbonnel.

Marcy G. (1988), « Les Berbères. –Vie intellectuelle, littérature, croyances, religion » (texte posthume), Paris, *Études et documents berbères*, n° 4, p. 143-156.

Maspero F. (1993), *L'honneur de Saint Arnaud*, Paris, Plon/Seuil.

Ministère de la Guerre (1840), *Tableau de la situation des établissements français dans l'Algérie en 1839*, Paris, Imprimerie Royale.

Mission scientifique du Maroc (1915), *Villes et tribus du Maroc. Casablanca et les Chaouia*, T. I, Paris, Ernest Leroux.

Morsy M. (1979), « Comment décrire l'histoire du Maroc », Rabat, *BESM*, n° 138-139, p. 121-143.

Pascon P. (1979), « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine », in *Recherches récentes sur le Maroc moderne*, Actes du séminaire de Durham (13-14 juillet 1977), Rabat, *B.E.S.M.*, n^os^ 138-139.

Pellissier E. (1836), *Annales algériennes*, T. II et III, Paris, Anselin et Gaultier – Laguionie.

Querleux (1915), « Les Zemmour. (Etude ethnographique d'après le Questionnaire de la Résidence Générale de France au Maroc) », *Archives berbères*, vol. I, fasc. 2, Paris, Leroux, p. 12-61.

Sellam S. (1999), *Parler des camps, penser les génocides*, Paris, Albin Michel.

Tillion G. (1957), « Dans l'Aurès. Le drame des civilisations archaïques », Paris, *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, Vol. 12, n° 3, p. 393-402.

Tillion G. (1982 [1966]), *Le harem et les cousins*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2e éd.

المراجع

- أشن فكري، ايت ورياغل: جوانب من تنظيماتهم الاقتصادية والاجتماعية التقليدية، بحث لنيل الإجازة في التاريخ، جامعة محمد الأول، وجدة، 1993.
- ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادرللطباعة والنشر، الجزء 11، 1956.
- المنجد في اللغة والأعلام، بيروت، دار المشرق، 2002.
- جبور عبد النور، معجم عبد النور الحديث، عربي-فرنسي، 1987.

Le territoire tribal de Lakhsas à l'épreuve de la colonisation. Le rôle des notabilités dans la gestion sociale et politique

Mbark WANAÏM
IRCAM

Préambule

Le présent article s'articule autour de l'histoire sociale et politique de la tribu Lakhsas. Une tribu au passé tumultueux vu les importants événements qui se sont déroulés sur son territoire avant et pendant la colonisation. Pour l'essentiel, cette communication repose sur deux axes clés. Le premier sera consacré à l'historicité de la tribu Lakhsas à travers laquelle on disséquera, au fur et à mesure, le rôle de ses notabilités dans la gestion de ses affaires sociales et politiques. Dans la même perspective d'analyse nous mettrons, également, en lumière ses déchirements internes à la veille de la colonisation. Le second axe, quant à lui, s'articulera autour du devenir de ses structures sociales après la soumission de la tribu, devant la force des armes, le 3 mars 1934. Un devenir marqué, essentiellement, par l'introduction du système administratif colonial fortement hiérarchisé autour de la personne du chef du poste des Affaires Indigènes de Bizakaren[1].

En termes de matériaux historiques sur lesquels s'appuie la construction des deux axes précités, soulignons la consultation du fonds archivistique de l'ancienne puissance coloniale -véritable trésor irremplaçable malgré les remarques que l'on pourrait formuler à son encontre- puis, en second lieu, la consultation de la production locale s'illustrant, essentiellement, dans les travaux d'El Mokhtar Soussi et les écrits du grand *fkih* El Igourari (son manuscrit).

[1] Dès 1934 ; un peu plus tard, dans les années 40 un bureau fut érigé aussi à Tlata Lakhsas avec un lieutenant aux ordres du capitaine de Bizakaren.

En dépit des nombreuses et importantes données récoltées, nous ne pouvons, néanmoins, prétendre être parvenu à disséquer entièrement l'historicité de la tribu Lakhsas, car de nombreuses zones d'ombres demeurent encore inexpliquées, faute de ne pas avoir pu croiser les sources écrites avec une tradition orale impliquée et bien renseignée sur cette période tumultueuse.

Lakhsas, aperçu historique

À la veille du grand assaut de l'armée de l'empire colonial sur les dernière poches de résistance de l'Anti-Atlas (1934), le territoire de la tribu Lakhsas comprend une bande territoriale, qui va au nord depuis Mireght jusqu'au rebord montagneux qui limite la plaine de Bizakaren et la plaine d'Andja à Toutlin. À l'ouest, cette tribu est flanquée par les Aït Ba-Amran, à l'Est par les Aït Erkha et Ifrane, au sud, par les Tekna (les Aït Hmed et les Aït Brahim) et au nord par les Aït Jerrar et les Aït Brayim.

> « Les Akhsassis ne se rattachent pas à un ancêtre éponyme mais derrière leur formation tribale se trouve un mythe fondateur »[1].

Ce constat auquel est parvenu Alahyane résume bien l'épaisse confusion qui entoure l'origine de cette tribu, d'autant plus que la tradition orale, à laquelle le chef de la circonscription de Bizakaren en 1952 a eu accès[2], ne donne que des renseignements assez vagues à ce sujet. Sa plume souligne que les Aït Lakhsas, venant du Sud, auraient pris pied d'abord à Timoulay Oufella qui existait « six cent ans avant la naissance du prophète ». De là, ils auraient, selon les dires du capitaine, essaimé vers le Nord comme les Iguizoulen dont ils sont fiers de faire partie[3].

Selon le même rapport, le nombre des Aït Lakhsas s'est augmenté de quelques réfugiés tel par exemple l'ancêtre éponyme des Aït Biffoulen, jeune homme originaire de *Hachechda* des Rehamna, qui vint les oreilles ornées de coquillages : « iffoulen ».

Quant aux oasis de la plaine, elles sont, selon le même rapport, nées assez récemment après avoir été découvertes et mis en exploitation par un saint-

---

1 ALAHYANE (Mohamed), *Etudes anthropologiques en Anti-Atlas occidental : Lakhsas*, Rabat, Institut Royal de la Culture Amazighe (éditeur), Al Maârif Al Jadida, 2004, p 13.

2 S.H.A.T., TESMOINGT (capitaine, chef de la circonscription de Bizakarn), fiche de tribu Lakhsas, 1953, p 5. (3H2007).

3 Ibid.

sourcier, Sidi Hoseyn Ou Cherhabil Oudra (1076–1142). Il en est ainsi pour les sources de Timoulay Izder, Tagant et Bizakaren[1]. Ce Marabout aurait également été à l'origine de la création des deux souks de la tribu : *Ljamaa* n Timoulay et *Tlata* Lakhsas. Timoulay Izdar et Timoulay Oufella, ont toujours été plus ou moins indépendantes, dépendant selon les circonstances politiques des Aït Erkha, des Aït Ifran ou des Aït Lakhsas. Cette politique de basculement dont les deux Timoulay tirent, toujours, profit en temps de crise chez leurs voisins, leur fait, finalement, naufrage à l'arrivée du caïd Madani au commandement de Lakhsas, caïd qui les a intégré et rallié de force sous son autorité.

Autre particularité singulière dont Lakhsas se distingue par rapport aux autres tribus voisines, c'est sa constante division en deux *lefs*/ blocs principaux, sur lesquels son ossature repose. Le tableau ci-dessous les illustre amplement ainsi que les fractions qu'ils comprennent.

***Lefs* Aït Ishaq et Id Boutaten**

	Fractions
Aït Shaq	Mireght
	Id Laarba
	Aït Ali
	Aït Bouyassin du Nord
	Aït Yaalaten

	Fractions
Id Boutaten	Aït Id Ghazal
	Aït Biffoulen (sous leur influence se trouve Bizakaren, Tagant, les deux Timoulay et Andja, localités ralliées de force par le caïd El Madani)
	Id Chaaoud
	Aït Bouyassin du Sud

[1]JUSTINARD (Léopold), « Note sur l'histoire du Sous au XVI siècle », *Archives marocaines : documents et renseignements de la direction des affaires indigènes*, Vol.1, Paris, H. Champion, 1933, page 118.

A caractère politique, cette étrange et endémique division en deux blocs dont Lakhsas se distingue ne peut que soulever une panoplie de questions, pour lesquelles il nous est, extrêmement, difficile de leurs apporter une réplique ciselée, faute d'avoir pu réunir les éléments de réponse aussi crédibles que fondés.

Pourquoi une telle division ? Comment s'était-elle déroulée dans les temps antérieurs ? Dans quelles conditions s'était-elle déclenchée ? Quelles sont les circonstances qui l'ont favorisé ? Plus complexe encore que les précédentes, quelles sont les profondes raisons derrières lesquelles se détermine le choix de chaque fraction pour se reconnaître dans tel ou tel *lef* ? Pour l'instant, les éléments de réponse aux questions posées ne peuvent que nous échapper, comme cela été déjà le cas pour Robert Montagne, sérieusement mis en difficulté lorsqu'il tenta, lui aussi, d'aborder, avec une forte énergie, la question des *lef* du Haut-Atlas, la qualifiant, après avoir eu connaissance de ses ramifications, de « difficulté d'étude »[1]

Reste à cerner l'impact de cette étrange subdivision sur le fonctionnement de la notabilité de la tribu, en temps de paix comme en temps de guerre. Fonctionnement aux multiple facettes : tantôt fluide et unifié lorsqu'il fait face aux hostilités avoisinantes, tantôt déchiré et vidé de son sens, voir même effrité, lorsqu'il se retrouve noyer dans les rivalités internes, s'orchestrant, essentiellement, dans des rapports de force ensanglantés, déclenchés par différents clans fractionnels aux yeux rivés sur le commandement de la tribu.

Une notabilité qui veille à l'ordre social

Au moment de la soumission effective du dernier foyer de résistance en 1934, les tribus du Sous, essentiellement celles de l'Anti-Atlas, sont devenues, depuis, un objet de recherche massivement investi par une administration coloniale aux expériences et aux méthodes d'investigations rôdées en Algérie. Les résultats issus des enquêtes menées depuis le début du siècle ont aboutis à lever le voile sur le fonctionnement social et politique de nombreuses tribus. Un fonctionnement qui vit, à l'arrivée de la colonisation, ses dernières heures d'existence avant sa noyade inéluctable dans le labyrinthe administratif des Affaires indigènes. Les travaux de G.

[1] MONTAGNE (Robert), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1930, p 182.

Goulven portant sur « les institutions berbères au Maroc »[1], puis l'œuvre magistrale de Robert Montagne, réalisée quelques années plus tard, portant sur « Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc » témoignent de cet énorme effort déployé pour mettre à nu l'âme tribale amazighe sous tous les angles possibles. Ce sont les structures sociales et politiques des tribus qui ont, essentiellement, été disséquées. En dépit des forts soupçons, du fait des objectifs colonialistes pour lesquels a été établie, et de fortes critiques qu'elle suscite aujourd'hui, du fait de ses constats controversés, cette production scientifique de l'ère coloniale demeure, néanmoins, incontournable dans la mesure où elle permettrait de mesurer l'impact des faits marquants du contexte colonial sur le fonctionnement social et politique des institutions des tribus amazighes.

L'analyse que nous apportons ici pour cerner le rôle et le statut de la notabilité Lakhsas se fonde, essentiellement, sur le recoupement des sources, sans lequel il aurait été extrêmement difficile d'appréhender tous les faits marquants du contexte historique dans lequel l'évolution de la notabilité s'est déroulée. C'est pourquoi le procédé analytique engagé s'inscrit dans lesdits faits marquants qui se sont déroulés dans la région et auxquels cette notabilité a, fortement, pris part à la veille et pendant la colonisation.

Historiquement, le rôle social de cette notabilité local *(anflous, pl. inflas),* prend racine dans certaines activités collectives dont les pratiques auraient pris forme sous l'ère de la constitution de la tribu elle-même dans la région. La notoriété dont cette notabilité dispose lui préserve le pouvoir moral sur *ljmaat n lmodâa*[2]. Celle-ci se réunit traditionnellement, dans le cadre des fêtes de communions religieuses, à *timzguida* (mosquée), endroit où la démocratie locale se met nettement à nue. Après avoir goûté au pain traditionnel, *ljmâat* se rassemble dans l'espace plénier de la *timzguida* (*asarag n tmzguida*)[3] pour prendre part au débat. C'est là que tous les sujets, relatifs à l'intérêt général, sont abordés librement. Pendant la tenue du débat, le *taleb* ou le *fkih*[4] du lieu s'isole. Il ne peut assister au débat, vu son statut qui ne lui permet pas de s'immiscer dans les affaires du *modâa*.

---

[1] GOULVEN (G), « Les Institution Berbères au Maroc », *Archives marocaines, publication de la mission scientifique du Maroc*, Volume 1, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1904, pp 127 -148.

[2] *Lmodâa*, terme équivalent à un hameau.

[3] Le vestibule de la mosquée.

[4] Un lettré qui a pour rôle d'enseigner aux enfants du village les fondements de la religion. Sa fonction est liée par contrat d'un an.

Quand les discutions s'achèvent l'un des *inflas* appelle le *taleb* ou le *fkih* à faire un *dduâa* de clôture[1]

Autre rôle, la notabilité peut intervenir dans des affaires plus sensibles : par exemple, régler certains litiges qui pourraient menacer l'ordre et la stabilité, tel le partage de l'eau pour l'irrigation des champs *(tirouguine* ou *tighoula)*[2], faire répandre dans *ljmâat* la décision collective relative à l'interdiction aux bergers d'introduire leurs troupeaux dans le pâturage lorsque l'arganier commence à donner ses fruits (*tuqna n tfiyyucht*)[3]. Pour l'irrigation, c'est Mireght, Bizakaren et Tagant qui nous fournissent les exemples les plus concrets, leurs notabilités ont la réputation d'exceller dans le partage des eaux d'irrigation par le système ancestral de la clepsydre (*tanast)*.

Une notabilité aux affaires suprêmes

Ces notabilités, qui forment ce que l'on pourrait appeler une sorte de conseil de guerre, se réunissent généralement dans les cas de crises majeures. C'est souvent lors des périodes de conflits armés contre les tribus voisines que cette structure sécuritaire se met en place et s'impose à la tribu Lakhsas pour faire face aux dangers imminents. Ses membres sont pour la plupart des *imgharen* des fractions. En temps de crise comme en temps de paix les *imgharen* sont toujours en contact direct avec les *inflas*, les représentants de *ljmâat*. Le tableau ci-après illustre cette hiérarchie structurelle.

Conseil de guerre (*ajmoua*) dans lequel siège les *inflas* des Aït Shaq et des Id Boutaten. Leur rôle : prendre la décision de négocier la paix ou de poursuivre le conflit armé contre la tribu ou la confédération ennemie du moment et nommer le ou les chefs de guerre (*amghar/imgharen*)
↓
Les *inflas* de chaque assemblée de fraction (*ljmaat*) répercute les décisions prises lors de la grande assemblée générale (*ajmoua*) et s'occupe de mobiliser les cavaliers et leurs montures. Elle assure aussi l'approvisionnement des combattants pendant la duré du conflit)

[1] Une prière de clôture.

[2] Vergers ou champs irrigués.

[3] Ce que l'on appelle la fermeture des fruits d'arganier est le moment où l'assemblée du village interdit à quiconque de faire paitre ses bêtes près des arganiers afin de permettre la préservation avant la cueillette des fruits dans de bonnes conditions et sans préjudice pour les propriétaires de ces arbres.

Cette structure pyramidale élargie fonctionne à plein régime en temps de conflit armé avec les tribus voisines (conflit avec les Aït Jerrar ; le père d'El Madani, Taleb Hmad, a jadis fait mourir en prison le père du caïd Ayad des Aït Jerrar. C'est une vieille histoire que le Jerrari n'a pas oubliée, d'où l'hostilité permanente entre Aït Jerrar et Aït Lakhsas)[1].

A la tête de ce système donc il y a un *ajmoua* qui se réuni dans les cas extrêmes, pour la défense du territoire. Il est composé des *inflas* de toutes les fractions de Lakhsas. C'est l'*ajmoua* qui désigne le chef pour conduire les cavaliers au combat : l'*amghar*. La particularité de Lakhsas, c'est sa profonde division entre Aït Shaq et Id Boutaten d'où la nomination de deux chefs de guerre.

Mais cet ordre hiérarchique a changé de figure depuis que la tribu a commencée à faire allégeance aux Sultans (sous l'ère de Moulay Hassan). Issus de grandes familles influentes pour la plupart, la nomination d'un notable au poste du caïd par le Sultan, non seulement réduit les prérogatives du conseil des notables (*inflas n ljmuâat)*, mais ouvre elle aussi la voie à son parti pour tenter la mainmise sur les autres fractions en concentrant ainsi tous les pouvoirs, d'où les divisions sanglantes qui prennent racine lors de la phase de makhzénisation. Lorsque le caïd fait la loi dans sa tribu, c'est tout son clan (sous fraction et fraction confondue) qui en tire prestige et parfois profit; de quoi nourrir, au fil du temps, ce véritable sentiment de révolte auprès des autres grandes familles influentes appartenant aux autres clans fractionnels, car celles-ci s'estiment injustement écarter de la gestion des affaires de leur tribu.

Mais, lorsque le Sultan désigne, par *Dahir* un nouveau caïd, autre que l'ancien pour diverses raisons, le processus de rapport de force entre notabilité s'active dans toutes ses dimensions violentes. Reconduire un caïd dans son poste ou le renvoyer en favorisant un rival n'est pas toujours une mince affaire qui se passe en douceur à Lakhsas, étant donné que celle-ci est irrémédiablement sous le coup de l'handicapante division Aït Shaq/Id Boutaten. Lorsque les désignations du Sultan tombent, les déchirements eux aussi se succèdent cruellement. Les exemples les plus saisissants à retenir ici s'illustrent dans certains conflits sanglants ayant marqué l'histoire de la tribu. Selon El Mokhtar Soussi, c'est en 1903 que décède le

[1] C.A.D.N., JUSTINARD (Léopold, le capitaine), dans une lettre envoyée au général de Lamothe commandant la région de Marrakech, Tiznit 7 décembre 1916. (RDM 622).

caïd Ali Ou Messâoud, première figure caïdale illustrant la tragédie et les déchirements des notabilités de Lakhsas.

Lors de sa première tournée dans la région (1882), Moulay Hassan 1er nomme, par *Dahir*, plusieurs notables de tribus de l'Anti-Atlas dans la fonction de caïd, parmi eux le caïd Ali ben Cheïkh Messaoud Akhsassi. Sous son autorité se trouvaient, depuis, les deux fractions Aït Ali et les Id Laarba. À sa seconde tournée dans le Sous qui l'emmène jusqu'à Agoulmim en 1882, le Sultan favorisa, un autre rival au caïd Ali, le caïd Bouhiya. Bien plus rusé que le premier, Bouhiya décide, dès sa nomination, de chasser son rival et annexe son territoire au sien (Aït Bouyassin)[1]. Pendant que ce basculement politique commence à se dessiner dans les fractions passées sous contrôle de Bouhiya, les Aït Biffoulen, quant à eux, remettent leur sort au Taleb Ahmed ou Abdallah.

Ayant marqué sinistrement l'imaginaire local par son intransigeance et sa brutalité, connu aussi localement sous le sobriquet « Boulhya », le capitaine Miquel, alors redoutable commandant du cercle de Lakhsas dans les années quarante et cinquante, a recueilli, auprès des notables locaux, l'histoire du caïd El Madani et celle de sa famille. Au sujet de celui-ci, il souligne que Taleb Ahmed (père d'El Madani) fut un « anflous considéré et réputé pour son astuce »[2]. Lorsque la mort le saisit en 1887, il laisse 4 fils, parmi eux son fils aîné El Madani a l'âge de 13 ans[3]. C'est ce dernier que le contexte politique local favorisa en lui rendant, quelques années plus tard, la tâche plus facile pour s'emparer, après avoir procédé à la purge de ses adversaires, du commandement de la tribu toute entière. Bien au-delà des frontières de sa tribu, son autorité significative a pu, également, se faire une place ferme dans la périphérie de Lakhsas. Autorité qui entraîne, en un laps du temps, les Aït Brayim de la montagne, les Aït Yazza et les Aït Abdallah des Aït Ba Amran dans le giron autoritaire d'El Madani jusqu'à sa disparition le 25 décembre 1933[4]. Cependant, la manière et la rapidité avec lesquelles El Madani acquiert, sans difficulté majeure, le commandement de la tribu ne permettent point d'apporter, suffisamment, d'éclaircissements aux zones d'ombre qui entourent certains épisodes événementiels qui nous échappent dans son parcours caïdal. La façon dont certaines

[1] SOUSSI (El Mokhtar), Maasoul tome 20, p. 180 et tome 19, p. 167.
[2] S.H.A.T., MIQUEL (le capitaine), Contribution à l'étude de la vie rurale dans l'Anti-Atlas occidental, Bou-Izakarn, février 1951 (3H2178).
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*.

sources locales nous le présentent laisse penser qu'il s'agit d'un habile et rusé personnage qui a su utiliser l'héritage respectueux de son père en sa faveur. Il s'en est, minutieusement, servi pour renforcer sa réputation en tant que homme d'alternance face à un Bouhiya (le caïd des Aït Bouyassin) très autoritaire et contesté de tous. Intégrer la fonction de caïd nécessite, préalablement, la réunion de deux conditions locales suivantes : être issus d'une famille de notable puissante et appartenant à un clan déterminant et pesant dans la gestion sociale et politique de sa fraction ou de sa tribu. Les caïds Ali, Bouhiya et El Madani furent à l'apogée de leur pouvoir, dans les deux normes locales.

Mais, le véritable élément d'appui ayant, essentiellement, pesé dans leur conquête du pouvoir au sein de leur tribu s'illustre, en effet, dans l'appui venu de l'extérieur. Ni le caïd Ali, ni le caïd Bouhiya et encore moins le caïd El Madani ne fut capable, à l'apogée de son influence, de s'imposer aux siens sans le soutien direct des grands *khalifa* du Sultan installés à Tiznit. Les liens tissés entre ceux-ci et les caïds de Lakhsas montrent leur rôle déterminant dans leur maintien ou dans leur mise à l'écart. Compte tenu de ce rôle et de leur statut auprès du Sultan (ses représentants suprêmes dans la région), leur forte ingérence lève le voile sur une pratique, jusque-là méconnue, qui explique les tensions qui déchirent et secouent les notabilités de Lakhsas, depuis que ceux-ci ont commencée à faire allégeance aux Sultans. Les exemples expliquant et renforçant en nous cette thèse s'illustrent dans ce que l'on pourrait appeler les « *connivences* » par lesquelles les trois caïds précités sont, étroitement, liés aux représentants successifs du Sultan à Tiznit. Lorsque le pieu chroniqueur El Igourari parle du caïd Ali dans son manuscrit[1], il évoque un personnage qui a gouverné dans Lakhsas sous le règne de Moulay El Hassan. Un personnage complexe, qui est décrit comme cupide et avide des richesses de ce monde mais aussi très généreux. Telles sont les qualités, ambivalentes, dont ce caïd fait preuve.

Les archives consultées ne nous communiquent, malheureusement, pas l'origine de cette disgrâce sultanienne qui lui a été infligée, par Moulay El Hassan lors de sa seconde tournée dans la région en 1882. Trois pistes de recherches semblent en mesure de nous livrer les raisons aussi crédibles que discutables pour établir une réponse équilibrée. La première s'illustre

---

[1] EL IGOURARI (Mohamed), *Rawd el afnan* (Jardin des défunts), manuscrit écrit en 1932, édité et annoté par ANOUCHE (Hamdi), Faculté des Lettres d'Agadir, 1998, p 132.

dans les relations intimes du caïd Ali avec le chef de Tazeroualt (chef réputé pour ses hostilités historiques au Makhzen)[1]. Relations qui auraient été à l'origine de sa mise à l'écart par Moulay El Hassan. La deuxième piste pourrait s'expliquer dans la valeur de la « hediyya » offerte au Sultan lors de son passage. Moins celle-ci est importante, moins les chances du caïd de se faire reconduire dans son poste se réduisent et inversement. Son éviction pourrait également prendre racine dans la mauvaise gestion des affaires de sa tribu, dont il aurait fait preuve. Durement affaibli, le caïd Ali tente, malgré ce revers, de s'imposer à Bouhiya. Mais il échoue devant la force écrasante de l'homme fort des Aït Bouyassin à qui il cède, sans coup férir, les deux fractions pour lesquelles il fut un temps caïd.

Alors que l'homme fort de *Taâchou* (Bouhiya) continue à faire la loi dans sa tribu, la famille de l'ancien et influent notable des Aït Biffoulen, Taleb Ahmed, prépare à son tour le fils aîné de celui-ci (El Madani) à prendre la relève et défendre l'héritage de son père. Les succès et l'estime ne lui manquent pas malgré son jeune âge. Son véritable succès, il le doit, essentiellement, à sa conduite d'un contingent des Aït Lakhsas venus guerroyer aux côtés du grand caïd Aguelloul, envoyé en 1899 par Moulay Abdelaziz pour punir les Ida Oubaâquil, à Ouijjan. Ce premier baptême du feu réalisé en territoire « ennemis » aux côtés du représentant du Sultan vaut à El Madani un an plus tard (1900), «le Dahir de Caïd Makhzen et le commandement de 4 fractions en plus de la sienne » [2]. Vu d'un mauvais œil au regard des réelles menaces qu'il réserve à son pouvoir, Bouhiya tente d'établir des alliances pour contrer la menace d'El Madani, le protégé d'Aguelloul. Ainsi les prémices d'une nouvelle déchirure sanglante se dessinent à l'intérieure de la tribu. Cette guerre larvée entre Bouhiya et Aguelloul ne durera guère. Car en 1899, le premier accroc, aux conséquences lourdes sur la tribu Lakhsas, se produit entre les deux hommes[3]. Accroc qui se solde par l'envoi d'une colonne militaire pour réduire Bouhiya. Débordé par la gravité de la situation, l'homme fort de Tâachou s'enfuit chez son ami le caïd Dahman à Agoulmim, qui lui offre

[1] WANAÎM (Mbark), «Iligh, un site historique et patrimonial au cœur de l'Anti-Atlas », communication au colloque international qui a eu lieu à FLS H d'Agadir les 12, 13 et 14 mars 2009, sous le thème : « Préservation et valorisation du patrimoine culturel matériel de la Région Souss-Massa-Draâ ». Actes de ce colloque sont en cours de publication par l'IRCAM.
[2] S.H.A.T., MIQUEL (capitaine), *ibid*.
[3] C.A.D.N., MALVAL (capitaine), Recueil de renseignements historiques concernant la région de Tiznit, 1er février 1924. (DAI 425)

refuge. Quant à Aguelloul, il « fait prescrire aux caïds de Tiznit par Abdelaziz (12 mars 1900) de faire leurs efforts pour faire rentrer le fugitif, mais celui-ci refuse de revenir »[1]. C'est dans ce contexte qu'Aguelloul honore le caïd El Madani, en lui remettant un *Dahir* du Sultan Abdelaziz, lui attribuant le commandement de tous les Aït Lakhsas. Un geste très symbolique qui ne peut s'expliquer que par l'effort de guerre déployé par El Madani en faveur d'Aguelloul contre les Ida Oubaâquil. Effort grâce auquel Aguelloul échappe de se faire humilier militairement par ses adversaires.

Lorsque ledit Aguelloul fut rappelé par le Sultan (Abdelaziz), en juillet 1900, son poste de Tiznit fut attribué au caïd Anflous (lui aussi des Ihahan). Depuis, El Madani se retrouve dénuder de la protection de son ancien et puissant allié sur laquelle il a, longtemps, compté pour se maintenir à la tête de Lakhsas. Lorsque le nouveau gouverneur, Anflous, arrive à Tiznit, certains caïds de tribus de l'Anti-Atlas sont révoqués. Parmi eux le malheureux El Madani, qui se voit renverser par son ancien rival le caïd Bouhiya, rentré triomphalement d'Agoulmim. Entre 1901 et 1903, comme le souligne le rapport du capitaine Malval, Lakhsas est, totalement, sous le contrôle du caïd Bouhiya.

Lorsque son protecteur (Anflous) mourut en 1904, c'est son ombrelle protectrice qui s'en va à jamais. Cruellement touché par cette perte inopinée, Bouhiya fait, depuis, face aux répercussions de la mort de son protecteur. C'est au sein de sa tribu qu'elles commencent même à se dessiner ; elles s'illustrent dans les actions de déstabilisations conduites par l'ancien caïd déchu El Madani, réfugié alors à *Fask* (Aït Hmad). Depuis son exil, El Madani ne cesse d'œuvrer pour se faire restaurer dans son titre. Les alliances tissées et les appuis dont il dispose pour sa cause, au lendemain de la mort d'Anflous, lui donnent un large avantage pour aborder militairement son ennemi, Bouhiya. Voilà, en un grand trait, à quoi ressemble le contexte tumultueux qui couvre les années de 1907 à 1909, pendant lesquelles la tribu Lakhsas s'embrase, transformée en un véritable « théâtre de conflits incessants dans lesquels les deux antagonistes sont Bouhiya et El Madani»[2]. Plus la lutte pour le pouvoir s'intensifie entre les deux dignitaires, plus les ingérences externes s'accentuent, plus la notabilité de la tribu s'enfonce dans l'effritement mortel. Lorsque l'étau se

---

[1] *Ibid*.
[2] *Ibid*.

ressert autour de Bouhiya, il décide, en 1908, de se réfugier chez le caïd Abdeslam des Aït Jerrar. Le soutien ferme de ce dernier à Bouhiya est très symbolique. Il prend racine dans la vieille plaie qui hante le dignitaire d'Aït Jerrar, s'illustrant dans la mort en prison de son oncle par le père d'El Madani, Taleb Hmad. Malgré les tentatives de réunir une force de soutien à sa cause, Bouhiya ne parvient, néanmoins, pas à déstabiliser El Madani. Son ultime et dernière démonstration de force pour tenter de se faire restaurer dans son autorité usurpée s'est déroulée non loin de *Lmodâa Id Chayn* des Aït Bouyassin en 1911, où il fut grièvement blessé, puis transporté par ses partisans à Tangarfa des Aït Baâmran où il rend l'âme le 25 février 1911, selon El Igourari[1].

La nature du conflit qui a durement déchiré la tribu Lakhsas n'est pas, essentiellement, une particularité dont elle se distingue par rapport aux autres tribus de l'Anti-Atlas. Principalement actionnés par des influences extérieures, les combats à mort pour le pouvoir ont marqué, à tous les niveaux et pendant les périodes antérieures, toutes les confédérations, les tribus, les fractions, voir même les clans de chaque sous-fraction. Une véritable malédiction ancrée et qui fait irruption à chaque fois que les prémices d'un changement politique se dessinent et s'imposent à chaque groupe social. Lorsque El Madani conquiert, à nouveau, le pouvoir de sa tribu, il marque son retour en force par la mise en œuvre d'une véritable politique de purge infernale à l'encontre de tous ses ennemi, anciennement considérés pendant les troubles comme la garde prétorienne de son ancien ennemi, le caïd Bouhiya. Purge qui, selon l'œil des renseignements militaires français représentés à l'époque dans la région par le capitaine Justinard, a failli mettre le feu aux poudres, du fait de nombreuses fractions qui se sont soulevées contre la brutalité dont elles firent l'objet de la part d'El Madani.

Cependant, une analyse élargie et approfondie au contexte politique de l'époque semble nécessaire dans la mesure où elle permet de mettre à nu toutes les raisons, certainement venues de loin, qui ont contribué au maintien d'El Madani à son poste jusqu'à sa mort 25 décembre 1933. À coup sûr, le contexte n'est autre que celui d'une colonisation frontale qui, à partir de l'établissement du protectorat en 1912, prend la forme de « la

[1] EL IGOURARI (Mohamed), *Rawd el afnan* (Jardin des défunts), manuscrit écrit en 1932, édité et annoté par ANOUCHE (Hamdi), Faculté des Lettres d'Agadir, 1998, p 133.

tâche d'huile ». À la suite de celle-ci les escarmouches se font de plus en plus rage avec les tribus de « la dissidence ».

Dans le Sous, quand le prétendant El Hiba fut, brutalement, humilié à Sidi Bou Atman en septembre 1912, les appels au *djihad* contre *l'aroumi* (infidèle) s'enflamment. Aux yeux des clercs, c'est El Hiba qui remplit les conditions de cette mission (*jihad)* face à un Makhzen résigné. Venu des grands théologiens Soussi comme des grands caïds anciennement sous les ordres du Makhzen, cet appui majeur dont dispose El Hiba porte son prestige politique et religieux au firmament jusqu'à ce que la déroute cuisante de Sidi Bou Atman traumatise les esprits. Appui aussi habilement exploité pour mettre les assises de son pouvoir dans la région troublée et en quête de repères. Le symbole fort de cette démarche d'El Hiba s'illustre dans ses nominations, par *Dahir*, de plusieurs caïds ralliant sa cause. Parmi eux, le caïd El Madani[1].

Voilà en un grand trait à quoi ressemble le contexte politique pendant lequel El Madani a fait preuve de sa rouerie pour se maintenir au pouvoir jusqu'à sa mort. Lorsque celle-ci le surprend en décembre 1933, il laisse, derrière lui, une tribu forte et unie sous sa poigne autoritaire. A la suite de sa disparition, et dans le cadre de la mise en application de ses recommandations (testament du défunt caïd), son frère El Hanafi se fit désigner aux commandes de la tribu. Son arrivée coïncide avec l'avancée rapide, et inquiétante, des colonnes de l'armée française aux alentours des confins sahariens et ceux de l'Anti-Atlas. A la fin de l'année 1934, cette pénétration coloniale s'achève dans la soumission de l'ensemble des foyers de résistance. S'agissant de Lakhsas, c'est le caïd El Hanafi qui fit acte de soumission de sa tribu, le 3 mars 1934, aux autorités militaires françaises. Un acte qui scelle la tumultueuse période de trouble qui a marqué l'histoire de la tribu.

Lakhsas et ses instances tribales à l'heure de la colonisation

Après la soumission de la tribu, ses instances passent complètement sous contrôle de l'administration coloniale. Un passage sans douleur mais qui a énormément contribué à la défiguration du reste de ses instances. Rappelons que la stratégie coloniale, importée des expériences tentées en

---

[1] DECHERF, chef de bataillon, commandant le poste d'Agadir, rapport décadaire (période du 21 au 31 juillet 1913, (3H1994).

Algérie et en Indochine, s'inscrit dans la vision globale du protectorat qui consiste, dans son ensemble, à favoriser la doctrine sécuritaire autour d'un pouvoir centralisé au détriment des réalités locales des territoires conquis. C'est dans cette perspective que l'organigramme administratif colonial a pris, fermement, forme au sein de la tribu pour faire dissoudre ses instances dans cette administration coloniale. Véritable étouffement qui condamne à jamais la continuité ancestrale. Lorsque cette autorité de contrôle s'installe au Sud, c'est tout un espace tribal amazighe qui se décime dans un découpage territorial minutieusement conçu pour répandre la doctrine sécuritaire coloniale. Du territoire de Marrakech jusqu'à celui des confins sahariens, se crée, ainsi, un seul espace territorial baptisé « Région de Marrakech ». Son administration direct est, entièrement, confiée, après l'avoir scindé en plusieurs sous régions et cercles territoriaux, au général de Loustal commandant la région. Sous ses ordres se trouvent plusieurs autres gradés (colonels, lieutenants-colonels, commandants, capitaines et lieutenants) à qui l'administration des sous régions et cercles administratifs est confiée. De ce fait, le Territoire d'Agadir est confiée à un colonel d'infanterie, le Territoire de Tiznit au commandant, chef de bataillon, le Cercle de Tiznit au chef d'Escadron. Quant à la Circonscription de Bizakaren, elle comprend Lakhsas, Aït Brayim « de la montagne », Imejjad, Ifrane et Aït Erkha, son administration est confiée à un capitaine de l'armée.

En bas de l'échelle de cette administration coloniale, en étoile d'araignée, vient enfin ce qui reste de l'organisation tribale traditionnelle. A Lakhsas, cette organisation est représentée, auprès de l'autorité coloniale, par le caïd Tahar (fils d'El Madani).Sous ses ordres se trouvent les *imgharen* de fractions, épaulés par un certain nombre de subordonnés, appelés localement « *ijerrayn*». Les *imgharen* représentant Aït Biffoulen, Aït Id Ghazal et Timoulay Oufella sont nommés à vie. Le reste des *imgharen* d'Id Boutaten (Id Chaâoud, Andja, Timoulay Izddar et Tagant) se change annuellement. Quant aux Aït Shaq comprenant cinq fractions, ils sont représentés par cinq *imgharen*. Les notables ont aussi leur place dans cette organisation tribale. Ils sont représentés par El Hajj Aissa Ou Bahous et El Hajj Lhousseyn Ou Ouaarab, tous des commerçants de gros[1]. En 1936, un arrêté de nomination de membres de *jemaa* de fraction, émanant du Service des Affaires indigènes aux ordres du général de division de Loustal,

[1] S.H.A.T., TESMOINGT (capitaine, chef de la circonscription de Bizakarn), fiche de tribu Lakhsas, 1953. (3H2007)

commandant la région est promulgué[1]. La composition de cette *jemaa* est la suivante :

- Aït Yalaten-Aït Ali : 8 membres
- Id Lâarba-Mireght : 6 membres
- Aït Bouyassin : 6 membres
- Aït Boutaten : 7 membres
- Timoulay : 6 membres.

Les *chorfa* Ouezzanin ont également leurs représentants au sein de cette nouvelle organisation tribale. C'est la première fois de l'histoire de la tribu que ces *chorfa* obtiennent des sièges en tant que tels[2]. Mise en place dans le but de mieux encadrer et surveiller la population, cette réorganisation des instances de la tribu a aussi fait irruption dans la justice coutumière. Raison pour laquelle un tribunal d'essai a été institué pour celle-ci en décembre 1938. Il comprend *Ljemaat* des Aït Shaq qui se réunit à Tlata Lakhsas. Ses assemblées comprennent des *inflas* et des *fqih*. Les actes rendus sont rédigés moitié en français moitié en arabe et enregistrés par le secrétaire du tribunal coutumier[3]. Selon un rapport de l'administration des Affaires indigènes, le grand nombre d'actes rédigés et d'affaires résolues dévoile la popularité et l'importance de ce mode de justice institué. Les affaires pénales sont du ressort du tribunal du caïd assisté des *imgharen* et en présence du chef de la circonscription ou son chef adjoint qui font fonction du Commissaire du Gouvernement. Le tribunal du caïd fonctionne tous les quinze jours, mardi à Tlata Lakhsas et vendredi à Bizakaren.

Fin décembre1951, la tribu est représentée auprès de l'autorité de contrôle par deux *Ljmâat* administratives auxquelles sont intégrés les membres des *jmâat* des sous fractions. *Ljmâat* d'Id Boutaten contient 7 membres. Aucun Hajj parmi eux, des *inflas* et *fkih* pour la plupart. *Ljmâat* d'Aït Shaq contient, quant à elle, 9 membres. Au total on peut compter 16 membres. En plus de leurs attributions consultatives. Les membres de *Ljmâat* administrative sont les membres issus de *Ljmâat* des sous fractions. Le mode de leur élection se fait par un collège électoral formé des 46 délégués de *Ljmâat* de Douar[4].

---

[1] *Ibid*
[2] *Ibid*
[3] *Ibid*
[4] *Ibid*.

Conclusion

Détaillée dans la limite des données historiques dont nous disposons, et engagée dans le but de mieux cerner tous les faits marquants de ses notabilités afin d'en comprendre l'origine de sa dislocation à la veille et pendant la colonisation, cette étude livrée ici, consacrée à la tribu Lakhsas ne nous aurait été acquise que par l'appréhension du contexte historique dans lequel cette dislocation s'est forgée, puis développée à mesure d'une violence inouïe à la fin du XIX et au début du XX siècle.

Ainsi, le constat auquel nous sommes parvenus nous révèle l'ampleur des rôles et des influences qui se sont tissés, aussi bien côté notabilité que côté *khalifa* du Makhzen à Tiznit pour maintenir la tribu dans la fournaise extrême. Autre point très intéressant résultant de cette étude s'illustre dans la place des déchirements, précédemment, évoqués dans la mémoire locale. Même si elles ne provoquent en elle que de vieilles réminiscences éloignées, la population de Lakhsas demeure, néanmoins, très sensible à son passé tumultueux. Les déchirements de sa notabilité ayant secoué sa structure au début du XX siècle ne sont guère effacés de la mémoire locale aujourd'hui. Ils demeurent indélébiles, d'autant plus qu'ils rebondissent à chaque fois que la question afférente à la gestion des affaires de la tribu fait débat.

Bibliographie

Articles

GOULVEN (G), « Les Institution Berbères au Maroc », *Archives marocaines, publication de la mission scientifique du Maroc*, Volume 1, Paris, Ernest Leroux éditeur, 1904

JUSTINARD (Léopold), Note sur l'histoire du Sous au XVI siècle, *Archives marocaines : documents et renseignements de la direction des affaires indigènes*, Vol.1, Paris, H. Champion, 1933.

WANAÎM (Mbark), «Iligh, un site historique et patrimonial au cœur de l'Anti-Atlas », communication au colloque international qui a eu lieu à FLS H d'Agadir les 12, 13 et 14 mars 2009, portant sur le patrimoine matériel dans la région Sous-Massa-Draa. (Actes du colloque en cours de publication).

Ouvrages imprimés

ALAHYANE (Mohamed), *Etudes anthropologiques en Anti-Atlas occidental : Lakhsas*, Rabat, Institut Royal de la Culture Amazighe (éditeur), Al Maârif Al Jadida, 2004.

MONTAGNE (Robert), Les Berbères et le Makhzen dans le sud marocain, Paris, Felix Alcan, 1930.

Ouvrages en langue arabe

EL IGOURARI (Mohamed), *Rawd el afnan* (Jardin des défunts), manuscrit écrit en 1932, édité et annoté par ANOUCHE (Hamdi), Faculté des Lettres d'Agadir, 1998.

SOUSSI (El Mokhtar), *El Maassoul* (Le mielleux), Casablanca, Najah el jadida, 1960 à 1963. Sur la base d'études effectuées dans les *medersa* du Sous au cours de son exil dans sa région natale (1937 à 1941), rédigé en 1941-1942 et édité de 1960 à 1963 (20 tomes ; je n'ai consulté que le 20 qui intéresse directement mon sujet).

Document d'archives

Service Historique de l'Armée de Terre (S.H.A.T.)

3H2007- TESMOINGT (capitaine, chef de la circonscription de Bizakarn), fiche de tribu Lakhsas, 1953.

3H2178- Contribution à l'étude de la vie rurale dans l'Anti-Atlas occidental, Bou-Izakarn, février 1951.

3H1994- DECHERF, chef de bataillon, commandant le poste d'Agadir, rapport décadaire (période du 21 au 31 juillet 1913.

Centre des Archives diplomatiques de Nantes (CADN)

RDM 622- JUSTINARD (Léopold, capitaine), lettre envoyée au général de Lamothe commandant la région de Marrakech, Tiznit 7 décembre 1916.

DAI 425- MALVAL (capitaine), Recueil de renseignements historiques concernant la région de Tiznit, 1er février 1924.

يمتلأ الصهريج في الصباح حسب وفرة صبيب العين. وتستعمل عصى مخططة لتحديد حجم المياه. يقتسم الخواص الذين لهم الحق في الماء، في هذا اليوم، ما توفر منه حسب عدد الخروبات التي في حوزتهم، ولكن لا يُسمح لهم بالطمع في إكمال هذا العدد بالاقتطاع من الليالي الموالية التي هي في ملك الآخرين.

إنه المبدأ نفسه، كما يبدو، فيما يتعلق بالسقي نهارا. لقد حصر الإنسان فعله في القسمة الآلية للزمن، قنوعا بما رزقه الله في هذا الوقت؛ فرحا إذا ما ارتفعت العين في المدة الزمنية المخصصة له، ومستسلما إذا ما الجفاف خفضها إلى سيل هزيل. لم يكن هذا التوزيع المائي يخلو من احتجاجات.

هذه الاحتجاجات، يقوم بمعالجتها موظفون يُدعون *المقسمون* [ايسرايفيّن، الصيرفيون]، وهم ثلاثة أو أربعة. يتم تعيينهم من قبل الجماعة بناء على نزاهتهم وسنهم ونفوذهم ودرايتهم بالتقاليد والعادات.

هم الذين يستلمون الخروبة، ولهم الحق على سبيل التعويض، في خروبة واحدة كل يوم.

يوزع ماء الجماعة مثله مثل ماء الخواص أو يكرى. وتُدفع قيمة الإيجار هذه لبيت مال الجماعة مع بعض الجبايات البلدية الأخرى. يُستعمل نتاج هذه الضرائب في تعهّد السواقي الرئيسية، وأشغال صيانة الطرقات والجدران، وشراء الأسلحة والبارود في حالة الحرب، وفي دفع ضرائب السلطان في الوقت الذي، بين الفينة والأخرى، كان فيه سلطان فاس قويا بما فيه الكفاية للمجيء إلى فگيگ وفرض سلطته هناك، ويستعمل أخيرا في أداء تعويضات متعددة.

لا يزال نتاج التأجير الحالي للمياه يستعمل لاستهلاك الدّين الذي أبرم سنة 1903 لأداء تعويض الحرب التي تلت القصف[1].

الهاشمي بن محمد،

خوادجة مصلحة الشؤون الأهلية، في بني ونـي

---

[1] [انظر في موضوع قصف فكيك سنة 1903: عكاشة برحاب، 2003، فكيك باب المغرب، مراسلات مختارة مغربية وفرنسية، دار أبي رقراق. وكتاب: مقاومة المد الاستعماري بمنطقة فجيج: قصف فجيج سنة 1903 نموذجا، ندوة علمية، منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة كوثر، البيضاء،2005.]

يُؤتى في هذه الأيام بماء إيفلي إلى تزادرت، حيث يصب فيها، وتفتح الساقية الرابعة.

تدخل إحدى السواقي الثلاث الأخرى في ملكية جماعة زناقة التي تتصرّف فيها لفائدة الصالح العام.

إذن ترجع ساقيتان فقط للخواص. زيادة على ذلك تأخذ الجماعة من كل واحدة منهما خروبتين لفائدتها. تتصل بهذه السواقي الأمهات، في المكان المقصود، السواقي الخاصة التي تُفتح وتغلق بواسطة كمية من التراب والحصى. تسري هذه السواقي، وتؤوب، وتجري، وتتقاطع من بستان إلى آخر. وتسيل مياهها عموديا أحيانا، على شكل شلالات، وسط صخور محفورة من أعلى إلى أسفل، وتضفي على فگيگ، في بعض الأوقات، طابعا مميزا.

خلال النهار، يأتي الخواص ليجلبوا الماء من السواقي الرئيسية مباشرة، تبعا لدورة محددة، ومحترمة بدقة. كل واحد يفتح حاجز الساقية، في الوقت المحدد، ويتركه مفتوحا بمقدار عدد الخروبات التي يملكها. لا يخشى أن يتجاوز الزمن الذي من حقه، لأن الذي سيأخذ الماء من بعده يسهر على ذلك بتيقّظ.

يشمل عدد الخروبات في مجموعها 25 يوما، تُستأنف بعدها الدورة من جديد.

أثناء ساعات الليل، أو تلك المحسوبة على أنها كذلك، يصب الماء في صهاريج كبيرة خازنة، وموزعة بشكل متفرق على نقط مختلفة من بساتين زناقة أو في مجموعات من ثلاثة أو أربعة صهاريج.

يمتد طول هذه الصهاريج بين 20 و25 مترا، وعرضها بين 8 و12 مترا، وعمقها بين 2م و2م ونصف. هذه الصهاريج مسلحة من الداخل باسمنت خاص بفگيگ[1].

شيدت هذه الصهاريج من قبل الخواص. وتستأجرها منهم مختلف فرق زناقة مقابل نصيب من المال أو الماء.

يوزع الماء الذي يجري أثناء الليل على هذه الصهاريج المختلفة في دورة محددة بدقة تنسحب على السواقي الخاصة أيضا.

---

[1] يتم الحصول على هذا الإسمنت بمزج كميات متساوية من الجير الحي والرماد، وبإخماد المزيج المحصل عليه، على غرار جير عادي. يبدو أن هذا الاسمنت الصالح لتبليط الصهاريج والسواقي يعطي نتائج متفوقة حتى على الاسمنت الأوروبي الذي خيب آمالا كثيرة.

[ثم أورد الهاشمي قصيدة طويلة، لأحد أحفاد سيدي عبد الجبار، من القرن الحادي عشر من الهجرة، تعذر علينا الحصول على نصها الأصلي]

يعود تاريخ هذه القطعة الشعرية إلى حوالي عشرين سنة.

تدل في شكلها العام عن علم بالأحداث، شبيه بالنبوءة، لدى كاتبها.

جاء الاحتلال الأخير لوجدة ليؤكد نبوءاته. ويعتبر شعره كوحي حقيقي. ينتشر في البلاد مع عدد من النبوءات المثيلة. ينتظر المتزمتون من الغرب الآن، بفارغ الصبر، اليوم الذي سيأتي فيه الفرنسيون حسب الشاعر لينكسروا في سهول تافيلالت.

توزيع الماء في فگيگ

تسقى بساتين زناقة بمياه تزادرت على الخصوص، بالإضافة إلى مياه الأمطار النادرة جدّا.

توزع مياه تزادرت على السكان بدقة. وتحمل وحدة القياس اسم *الخرّوبة*. وهذه الخرّوبة بمثابة ساعة مائية تتمثل في وعاء مليء بالماء يطفو على سطحه وعاء آخر وهو نصف كروي مصنوع من النحاس، وذو سعة محدّدة. يثقب هذا الوعاء الطافي من الأسفل بثقب صغير يدخل منه الماء ببطء. يسقط الوعاء النحاسي إذا في قعر الوعاء الكبير بعد زمن معين. يدعى الزمن الذي يستغرقه الوعاء الصغير للسقوط الخرّوبة. فقياس الماء في فگيگ إذا يتم بالزمن وليس بالحجم: إنه احتياط حكيم لأن صبيب العين يتغير مع الفصول، فالجفاف والوفرة يمس أو يساعد الجميع أيضا.

إن خرّوبة الماء بهذا المعنى ملكية حقيقية تباع، وتكترى، وتستبدل جزئيا أو كليا، مثلها مثل أي ركن من البستان.

المدّة الزمنية لكل خرّوبة هي 45 دقيقة، مادام هناك 32 خروبة في كل 24 ساعة.

تصب الكتلة المتدفقة من عين تزادرت في أربع سَواقِ متساوية توزعها على مختلف أرباع الواحة.

تضل ثلاث سواق منها مفتوحة على الدوام. ولا تُفتح الرابعة إلا بالتناوب في اليوم الذي يَستقبل فيه أهل زناقة ماء عين من العبيد، تدعى إيفلي، والتي لهم حق فيها لسقي بعض بساتينهم.

ترك كتابات عديدة لا يزال ذكرها محفوظا: إحداها في الحياة الحيوانية والنباتية؛ وكتاب آخر في الصيد، الذي يبدو أنه جلب عليه انتقادات شديدة من قبل الفكَيكَيين الذين شهّر بهم على الدوام، والذين كانوا يرون ولا شك أن مثل هذا الهذيان لا يليق بولي صالح.

يجيب سيدي عبد القادر[1]:

«يلومونني في الصيد والصيد جامع لأشياء للإنسان فيها منافع[2]»

وقال أحد حفدة سيدي عبد الجبار، سيدي علي إسحاق بن إبراهيم هذه الأبيات[3] في مقتل الشريف عبد الحق السكوني، وهو من لوداغير، من قبل الجوابر:

تغيرت البلاد واحلولك الليل	وشب ضرام الشر وانهمر السيل
وآن الرحيل من بلاد تآمرت	بها المفسدون واستمر بها الهول
فلا فتكة إلا وتنسيك فتكة	ولا فتنة إلا ويدخلها العول
ولا صلح إلا إثره ألف غدرة	ولا قول إلا غيره العقد والحل
أتسكن أرض ليس ينهى سفيهها	ولا يتقى فيها قصاص ولا عدل؟
ولا يأمن الأخيار شر شرارها	على خطر يبقى بها من له الفضل
تعين فرضا أن يهاجر عنهم	إلى الله من له البصيرة والعقل
فتكتم بعبد الحق، لا در دركم	على قوله للحق وهو له أهل
هنيئا له نيل الشهادة منكم	وويل لكم من حاكم حكمه العدل
نهينا عن الرهبان من غير ديننا	فكيف بأهل الدين جاءكم الويل
فإن يشككم خلق إلى خلق مثلكم	فإننا شكوناكم لمن ماله مثل

[1] [لم يتسن لي العثور على الأشعار التي نقلها الكاتب من العربية إلى الفرنسية؛ لذا سأعمد إلى نقل البعض منها مما ورد في بعض المراجع العربية].

[2] [أورد هذه القصيدة كل من عبد الله كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1975، ج 3، ص 119، ومحمد بوزيان بن علي، فجيج، أعلام الفكر والأدب بين العصرين المريني والعلوي، دار النشر الجسور، 2000، ص 125]

[3] [أخذت هذه الأبيات من كتاب محمد بوزيان بن علي، فجيج، أعلام الفكر والأدب بين العصرين المريني والعلوي، دار النشر الجسور، 2000، ص 97].

كل هذه المشاكل والروح الشريرة لأهل فڭيڭ جاءت على إرهاق كاهل الولي الصالح الذي طلب النصح من سيده، الشيخ سيدي عبد الرحمان الغربي. أجابه الشيخ ببيتين:

«إذا رمت الاغتناء والحكمة ورؤية الخيول المسومة ارحل من فڭيڭ

وإذا رمت القهر، والمهانة وتمنيت الضربات فامكث بهذا البلد.»

هجر إذا سيدي عبد القادر بن محمد إثر ذلك، وأعلن سخطه عند رحيله: «في الأرض دفنت خيركم ومنها أخرجت شركم.»

تحرك أهل فڭيڭ المذعورين للرحيل بدورهم والتحقوا به في وادي الصفصاف قرب زوبية. طلبوا منه سحب لعنته. لكن الولي أخذ بندقيته وأطلق طلقة وقال لهم: «هل تعتقدون أن باستطاعتي إرجاع الرصاصة التي أطلقتها!» فهم الفڭيڭيون إذا بأنه لم يكن في وسع الولي سحب اللعنة التي تفوه بها.

ابتعد سيدي عبد القادر بن محمد إلى البيوض سيدي الشيخ.

مع ذلك ترك في فڭيڭ بعض المريدين الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة سخرية الساكنة المخلّة بالذوق. وهكذا نعى الفڭيڭيون لأحدهم شيخه، وقد قدم من البيوض. عاد المريد من حيث أتى لزيارة قبر الولي الصالح.

وحينما وصل إلى البيوض وجده حيا يرزق. وعندما عاد إلى فڭيڭ كرروا له نفس الهزأ ورجع ثانية إلى البيوض. افتُري عليه الكذب نفسه مرات عديدة ولكن المريد قام بالسفر دون كلل. في النهاية قال له شيخه: «عد إلى فڭيڭ واحفر قبرا. وحينما يعلن عليك موتي، انظر في هذا القبر إذا رأيتني فيه فإنني قد مت حقا، وإلا فهي كذبة.»

وكذلك فعل المريد، إلى أن رأى جثمان شيخه مسجى في القبر. فشيد عليه قبة أعاد بناءها بوعمامة، وصارت بذلك مسجد سيدي عبد القادر بن محمد الرائع، الذي نراه اليوم قرب الحمام.

الأشعار

يبدو أن سيدي عبد الجبار، أحد أحفاد سيدي أحمد بن موسى، كان يكن أهزل تقدير للفڭيڭيين، لجهره القول بأن الذي لا يَهجر فڭيڭ سيموت كافرا.

تعلق الأمر حينا بأحد مريديه، الذي سجن عند المسيحيين بعد قتال قرب مليلا وكان سيعدم، رفعه من سجنه بأصفاده ونقله إلى فاس جوا.

وتعلق حينا آخر، بتدنيس العبيد الذين قطعوا، انتقاما، النخل الذي كان الولي متعودا على التعبد تحته، والذين دخلوا فجأة في اختلاج وماتوا.

ومرة أخرى ، سرق الجوابر بغلة رجل فقير، ورفضوا إرجاعها رغم تدخل الولي الصالح، فأقسم بالله ثلاث مرات أن سيرجعوها.

وبالفعل، زحف أمير تلمسان، عبد المالك بن أبي عباس على فگيگ بجيش جرار. أعلنت كل القصور رضوخها سوى قصر الجوابر، قرب العبيد، الذي حوصر واحتل. وقعت المجزرة، حيث قتل حوالي 70 شخصا في منزل واحد حيث كانت توجد البغلة المسروقة بالتدقيق. وأعيدت إلى مالكها الشرعي.

يبدو أن سيدي عبد القادر بن محمد كان يُظهر التعلق الذي كان يُبديه جدّه سيدي سليمان بوسماحة للحميانيين. ذات يوم، ادّعى شقيقه إبراهيم بأن الحميانيين لن يدخلوا الجنة، غضب سيدي عبد القادر، ولمعاقبة أخيه، مدّ يده على غنمه وأخفاها داخل عباءته. وحينما عاد إبراهيم إلى محبة أتباعه واعترف بأن لهم أيضا مكانا في الجنة رفع عبد القادر عباءته وأرجع إليه قطعانه.

كان من مريدي سيدي عبد القادر، سيدي عبّو لكحل، وهو من بني عامر، لا يزال يحمل اسمه بئر في المنطقة. إلا أن شقاقا حل فيما بعد بين الشيخ والمريد.

حينما هُجّر بنو عامر من المنطقة من قبل سيدي أحمد بن مجدوب، حل أهل لمهاية محلّهم في نخيلة (حقل صغير من النخيل على بعد 69 كيلومترا جنوب بني ونيف). إلا أنهم أغفلوا دينهم إلى أن وضعت كلبة أولادها في مسجدهم.

حينما مرّ من هناك سيدي أحمد بن موسى، سخط سخطا شديدا، وطردهم من البلاد.

ونظرا لكون لمهاية يعترفون بعبد القادر بن محمد شيخا، فقد طلبوا منه أن يُؤَمّن لهم العبور إلى الشمال عبر أراضي العمور.

رفض سيدي عبّو لكحل بعبارات غير لائقة، فتقدم سيدي عبد القادر نفسه لمهاية. ووقع لقاء في الدفيلية هُزم على إثره العمور تماما.

والتقط الطفلَ قبل أن يصل إلى الماء؛ لكن وفي الوقت نفسه ظهر لإنقاذ الطفل سيدي عبد القادر الجيلاني، ولي بغداد الكبير، الذي يَتَضَرّع إليه كل مسلمي الشرق حينما يوجدون في ضيق. سارع هو الآخر، لدعوة اسمه. كان هناك بالتأكيد خطأ ناتج عن تشابه الاسمين، وقد يتكرر الحادث ويؤدي إلى التباسات مكدّرة. لهذا قال سيدي عبد القادر الجيلاني للآخر: «ستغير اسمك وستدعى، في المستقبل، الشيخ وبوعمامة.»

أقام سيدي عبد القادر بن محمد لزمن في فگيگ وهنالك روايات وسير عديدة تتصل بهذه الإقامة.

يستشف منها كما يبدو أن الولي الصالح كان بالأحرى منبوذا في بداية الأمر وقد اصطدم بتصرفات سيئة متعددة.

كان قد وَعَد الفگيگيين بجلب واد لهم، بحيث يستطيعون الاستغناء عن عين تزادرت الشهيرة، بسبب كل الفتن التي كانت «هذه الكلبة التي تلتهم أبناءها» سببا لها. إلا أن أهل فگيگ أخذوا على عين غرة صدقه باستدراجه، تحت يمينهم، للتعرف على محتال بمثابة سلطان. وكانوا يريدون بذلك امتحان صلاحه.

حينما علم الولي بالمكيدة، غضب أشد الغضب وقال لأهل الوداغير: «ستمكثون معرضين للبؤس إلى الأبد.» وأبعد الوادي الذي كان سيأتي به إلى سطح الأرض، إلى بني عباس، حيث سمح بظهوره. وفي الأخير، كان ولابد من تدخل جدّه، سيدي محمد بوسماحة، لإنقاذ فگيگ من كارثة شاملة؛ إلا أنه أصدر لعنته على البلد قائلا: «خيراتكم وأولادكم ومعتقداتكم، وحتى حجار بلادكم، ستؤول إلى جهنم[1]. ستكونون ككبشين، وستقاتلون ثم تستريحون من تعب لتعاودوا في الحال. ستكونون كمندلتين[2] تجرّ إحداهما الأخرى على الدوام إلى يوم القيامة. أولاد سليمان يهود. كل الأرض التي تملكون من أوري-ايرا إلى فروفيرا (نقطتان توجدان في حدّي فگيگ) والتي ستشترونها غالية جدا لن تدرّ عليكم ربحا، بينما سيبلغ ثمنها ببني ونيف دورو للشبر الواحد. فگيگ قربة يمسك الوداغير بفمها بينما تمسك زناقة بقاعها. كل ما ليس لزناقة اليوم سيصير ملكا لها.»

وبعد ذلك كانت سلسلة معجزات سيدي عبد القادر بن محمد كبيرة.

[1] لتفادي هذه اللعنة، تقول السيرة، إن صخرتين هربتا وتدحرجتا من تلقاء نفسهما إلى ما وراء فج بني ونيف حيث توقفتا. لا يزال يشار إليهما: إحداهما توجد في مقبرة سيدي سليمان بوسماحة الذي يوجد مسجده بجانب قصر بني ونيف. وتوجد الأخرى بالمثلث الشمالي الشرقي للقصر. إنها صخرة مستديرة محاطة ببناء من الطين توقد فيه الشموع في بعض الليالي.

[2] المندلتان قطعتان من حديد تمسك بهما قطعة النسيج وتجرّ من كلا طرفيها للحفاظ على النسيج ممدوداً.

بعد حياة مليئة بالخوارق، توفي سيدي سليمان بفگيگ حيث كان يُبَجَّل. وقبل مماته كانت قصور فگيگ تتنازع حول من سيحظى بشرف إيواء جثمانه. لتفادي تفضيل أحدها، أمر سيدي سليمان بأن يوضع جثمانه بعد مماته على بغلة تترك لحالها، وأن يكون المكان الذي تتوقف فيه هو مثواه. وكذلك تم الأمر، ودفن الولي في بني ونيف، حيث رفع له حفيده بوعمامة الشهير ضريحا جليلا.

وفي سيرة أخرى مغايرة شيئا ما، لم يرد الولي أن يدفن في فگيگ، متنبأ بأن أحد أحفاده، عبد القادر بن محمد، سيلعن هذه الأرض.

سيدي محمد بن مجدوب. – من أحفاد سيدي سليمان بوسماحة، في القرن 10، سيدي محمد بن مجدوب الذي كانت للعنته القدرة على طرد عشيرة بني عامر (عرب بني هلال الأوائل الذين جاؤوا إلى الجنوب الغربي) القوية والكثيرة العدد من البلاد.

كان أحد قادة بني عامر، البارزين ويدعى عبد الحق متجها نحو الشمال مع أفراد قبيلته للاصطياف هناك وعند عبوره إلى الحمّام، أحد قصور فگيگ، اختطف فتاة من هذا القصر. حطّ بين عسلة وشلالة في مكان لا يزال يُدعى كدية عبد الحق، واستقبل وفدا مبعوثا من قبل أب الطفلة لاسترجاعها. رفض عبد الحق استقبال الوفد والاستماع إليه. فقصد الوفد سيدي محمد بن مجدوب الذي كان يقيم بشلالة. توجه الولي الصالح إلى الغاصب، الذي طرده بدوره قائلا: «رفضت الاستجابة لوفد من الفرسان، فما بالك أنت أيها الولي الفقير، تركب أتانا وتريد الحصول على المزيد؟»

رجع الولي الصالح إلى بيته ساخطا وأخذ رمحه وغرسه في الجدار قائلا: «اذهبوا، سلط الله عليكم أيام الحرّ المحرقة واضطراب القلوب، ستطردون من معسيف (قرب صفيصيفة) إلى معصايف[1] وما وراء سعيدة.»

ولم يمرّ وقت عن ذلك حتى تفرقوا إلى أن وصلوا دفعة واحدة إلى سيدي بلعباس. وبذلك اختفى بنو عامر.

سيدي عبد القادر بن محمد المدعو سيدي الشيخ – يعتبر مؤسس جماعة أولاد سيدي الشيخ الشهيرة والقوية. وهو من حفدة سيدي سليمان بوسماحة، وحياته معروفة بما فيه الكفاية. سنكتفي بإيراد بعض الروايات المتداولة بشأنه.

كان سيدي عبد القادر يسكن في البيوض. ذات يوم سقط طفل امرأة في البئر وهي تمتح الماء. تضرعت مباشرة إلى سيدي عبد القادر. ظهر هذا الولي في الحال،

[1] معصايف اسم يطلقه أهل الجنوب على التلّ. جذر هذه الكلمة هو صيف، ويشير معصايف إلى المكان الذي يقضون فيه الصيف.

كانت منطقة فاس مقفرة إثر جفاف مستمر، ولاختبار قدرة الولي بإرغامه على الكشف عن نفسه، قرر السلطان أن يحضُر كل طالب إلى السهل وأن يطلب الغيث من العلي القدير. وهكذا تم ذلك، لكن لم تكن هناك حاجة للسعي إلى الحصول على الغيث. أدرك سيدي سليمان فكرة السلطان وتنبأ بالامتحان الذي أريد فرضه عليه. حينما خرج إلى السهل صادف صخرة كبيرة كانت تعيق المرور. قصدها وبركلة واحدة شتتها. اندهش السلطان، ولكنه ذُعر في الوقت نفسه، إذ قد يثير له شخص بهذه القوة الفتنة والاضطرابات. دعاه إذاً أن يبتعد عن فاس وأن يعود إلى الصحراء.

استجاب سيدي سليمان وخرج من فاس عبر باب فتوح، ولكنه لاحظ في الحال بأن المدينة ذاتها تتحرك لتتبعه. وبما أن ذلك لم يكن في قصده أشار عليها أن تهمد. أذعنت المدينة لأمره، ولكن بما أن الحركة كانت قد بدأت، فإن المدينة قد حافظت جراء ذلك على وضعها المنحرف الذي هي عليه اليوم كما يبدو.

انسحب سيدي سليمان إذن إلى الصحراء واستقر عند أهل حميان ومن ثمة لقب "الحمياني" الذي يلي اسمه أحيانا. رحب به الرُّحَّل واستمر في إظهار قداسته وقوته.

ومن ذلك أنه توجه مباشرة إلى شخص، كان يدعى بن لزرگ لاسترجاع نوقه التي كان قد سرقها، وطلب منه هذا الشخص منكراً، حجته وأجابه الولي الصالح: «رأيتك حينما كنت تعد فرسك للمجيء إليّ مغيراً. بل رأيت أحد مسامير الحافر الأيمن الأمامي قد اعوجَّ حينما كنت تدقه. أرجع إليه لزرگ جماله، ولما انصرف مهمهما بالوعيد، قال له سيدي سليمان: «حذار أن تلعب بالنار يا لزرگ، فإنك ستحرق بها»، وبعد فترة من ذلك، رجع لزرگ بعينه، مستغلا إحدى الاحتفالات، لسرقة جمال الولي الصالح. وفي هذه المرة، كان گومي من حميان مارا من هناك، فوجد آثاره ماثلة فاقتفاها. ولما اقترب من جيوشه سقط لزرگ هذا، عند إطلاق أول رصاصة، في كومة من الحلفاء التي اشتعلت في الحال وحولته إلى رماد. وبذلك تحقق وعد سيدي سليمان.

بعد هذه المأثرة أعلن الرجل الصالح أن رجال حميان رجال الله[1]، وأنه يريد أن يُدعى سيدي سليمان بوسماحة الحمياني.

[1] يبدو أن سيدي سليمان كان يفضل الحميانيين الذين كانوا يبجلونه بالمقابل. إذ لا تمر قافلة أو هجرة حمياني في منطقة فگيگ دون أن تأتي في موكب باذخ لتقديم ولائها في مسجد سيدي سليمان بوسماحة في بني ونيف.يقول مغتابو أولاد سيدي الشيخ العديدون في فگيگ، إن لقب الحمياني إنما يشير إلى أن سيدي سليمان من أصل الحميانيين (عرب بني هلال زغبة). وبما أن هذا الولي هو جدّ أهل سيدي الشيخ الشهير، ومؤسس جماعة أولاد سيدي الشيخ، فهؤلاء يكذبون حينما يدعون بأن سيدي الشيخ من أحفاد أبو بكر الصديق، من صحابة الرسول. وهنا تكمن كما يبدو نقطة خلاف جد هامة سببت في عدد من الأحقاد والنزاعات في فگيگ.

بالنخيل، سوى بعض أشجار البطم والنخيل. بعث الشريف جواريه لجلب الماء. صادفهن الصيادون القادمون من مساكن فج زناقة واختطفوهن. وصل الولي الصالح إلى الفج وهو يبحث عنهن ويقتفي أثرهن. رحب به السكان وارجعوا إليه جواريه ورجوه الإقامة في الوادي الذي وقف عنده. قَبِل الدعوة ولكنه أراد أداء ثمن الأرض. وبيعت له بستة اودجويات، وهو ثمن زهيد، الشيء الذي منح لهذا البلد اسم «بلد موجود»، *نوفت* [وجدناه] في لغة البلد، ومن ثم نحت اونيف بالتحريف.

سيدي أحمد بن موسى. – هو الذي رأينا بأنه أسس قصر المعيز مصلحا بين بني كريمّن وبني جرنيت.

دفن سيدي أحمد بن موسى في سرداب عين المعيز.

ترك له ثلاثة أولاد الذين من أحفادهم شرفاء أولاد سيدي الجيلالي بن عمرو (محطة بين رليزان وتيارت).

عبد الجبار الذي لا يزال أحفاده، الذين يقطنون المعيز، يحملون الاسم نفسه. وإليه تنسب آبار عگلة بن عبد الجبار شمال المعيز، حوالي 60 كيلومترا من بني ونيف. يبدو أن عبد الجبار هذا لم يكن يكنّ أي تقدير يذكر لذويه؛ وتدل على ذلك القصائد الهجائية القاسية المنسوبة إليه. كان يردد دائما، ينبغي لكل رجل مؤمن أن يهجر فگيگ حتى لا يصبح من الكافرين. إلا أنه لم تكن له القوة الكافية لهجره. لا يزال أحفاد هذا الولي الصالح بالمعيز.

سيدي سليمان بو سماحة.-يقدم هذا الولي الصالح في السيرة، وهو أحد أسلاف سيدي الشيخ الكبير، ويعتبر من ثمة جدّ المحرّض المشهور بوعمامة، على أنه أحد مذبوحي سيدي أحمد بن يوسف[1]. أصله من أهل بوبكرية الذين جاؤوا في القرن 18 بزعامة سّي معمّر عالية، واستقروا في وادي بطة (جريفيل). درس في فاس بمدرسة البستيونة، وصارت حياته من هذا الوقت مليئة بالخوارق.

كان على كل طالب، في المدرسة، أن يدير بدوره الطاحونة المخصصة لطحن الحبوب الضرورية لإطعام المجموعة. ولوحظ ذات يوم بأنه حينما جاء دور سيدي سليمان، كانت الطاحونة تدور لوحدها بينما كان الطالب يتابع دراسة النصوص المقدسة. أسرع الأستاذ لإخبار السلطان بهذه المعجزة وفكر السلطان في الحال باستخدام هذه القدرة.

---

[1] انظر في هذا الموضوع سيرة سيدي أحمد بن يوسف في كتاب دوبور Deport وكوبولاني Coppolani حول الزوايا الدينية.

في حين لم يكن بإمكان القصور الزناتية، المعلقة على طرف هضبتها، التوسع في هذا النجد القاحل والصخري. وهكذا استحوذ أهل زناقة في القرن الثاني عشر، سنة بعد أخرى، على كل بساتين النخيل التي كان يحوزها بنو عامر والجوابر موسعين بذلك مجالهم: الملياس ونخلة بن إبراهيم وجنان الدار والعوج وطاسرا، وعلى الجزء الأكبر من عين تزادرت أيضا.

منذ تلك الفترة (القرن 18 و19م) لم يعرف تاريخ فگيگ سوى النزاعات التي كان يغذيها السكان الزناتيون والصنهاجيون. إن سرد تلك الأحداث سيكون مُلبساً وبدون جدوى لأن مظهر فگيگ لم يتغير عما كان عليه. تحتفظ الرواية بذكرى ثلاث معارك متتالية فقط بين المعيز وزناقة حيث انتصر هؤلاء، وبمجاعة مرعبة أخلت فگيگ من سكانها بتاريخ 1187 هجرية، حيث كان الناس يأكلون الحمير والجيف من الحيوانات وحتى من لحم البشر.

السيرة

تأسيس بني ونيف. -تُرجع كل السير تأسيس هذا القصر إلى سيدي ونيف، ويستفاد من بعضها بأنه قد سُمي باسم هذا الشخص. وقد يكون حسب بعض السير الأخرى قد أُخذ الاسم الذي يعرف به من البلد الذي استوطنه. يقول العشماوي في مخطوطه: «جاء رجل شريف يدعى عبد الجليل، وأصله من إفريقيا () إلى المغرب مع بعض مرافقيه. وحينما وصل إلى مدرونة زوّجه ابنته أحدُ الأعيان اعتبارا لنسبه. ولد له إحدى عشرة ولدا توفي منهم سبعة في محاربة الروم في يوم بن هادن. ذهب واحد من الأربعة وهو محمد إلى بتفوة؛ وذهب آخرهم عمرو إلى مدناس (ربما منداس الموجودة قرب زمورة والتي يعتبر سكانها من أصول زناتية)، وذهب الثالث، علي، إلى تسّالة، والرابع أحمد، ذهب إلى فگيگ وهو الذي سمي أبا ونيف»[1].

قد يكون اسم ونيف هذا هو اسم إحدى فروع مكناسة وهي عشيرة زناتية سكنت هذه المنطقة.

السيرة الأكثر ذيوعا هي كما يلي:

وصل في القرن الرابع شريفٌ إلى المنطقة يدعى أحمد قادما من جبال بني يزناسن، توقف في گارة الأحمير (ربوة صغيرة بجانب بني ونيف) حيث كان يُشار لوقت طويل إلى بقايا ما كان يدعى منزله. لم يكن آنذاك في مجرى الواد، المغروس

[1] [العشماوي أحمد بن محمد، التحقيق في النسب الوثيق، مخطوط خ-ع-ر، رقم 5658.]

فوق الهضبة، تجمع الزناتيون وعلى رأسهم الوداغير المدعومون من قبل بعض العناصر العربية والجوابر مثلما يأتي:

1. قصر المعيز، يشمل التكتلات الزناتية الثلاث البدائية (بني كريمن وبني جرنيت وبني سكون)؛
2. قصر العبيد يضم القصر الفوقاني (العرب الجوابر)؛ والقصر التحتاني (العبيد)؛
3. قصر أولاد سليمان ويتكون من عناصر متنافرة أغلبها زناتية؛
4. قصر الوداغير ويتكون من الزناتيين: أولاد جرار والوداغير.
5. الحمام ويتكون من الزناتيين المؤسسين للوداغير المطرودين من بني ونيف.

وقد انقرض تجمعان منذ ذلك الوقت: قصر المحارزة، الذي تشكل من الوداغير، والذي امتص بعد فترة وجيزة التكتل الرئيسي آنذاك.

قصر حانون الذي قطنه الگوراريون.

أما سهل بني ونيف فلم يكن يشمل سوى القصر الذي يحمل الاسم نفسه.

رأينا أن الجوابر، العرب، حماة الزناتيين سرعان ما صاروا مُضطَهِديهم.

في القرن الحادي عشر للهجرة، توحد الزناتيون والصنهاجيون أيضا بعد أن ضاقوا ذرعا من هذا النير. من المحتمل جدا كذلك ألا تكون مغادرة بني عامر (العرب) تاركين الجوابر معزولين، قد أسهمت بالقليل في سلبهم حظوتهم وفي تأليب أتباعهم عليهم.

ترتب عن التحالف الذي عُقد بين الوداغير وزناقة الاستيلاء على قصر الجوابر واسترجاع كل ما سلبوه. تم تقسيم مياه تزادرت إلى نصفين بين زناقة والوداغير؛ لكن بطرد العدو المشترك شب النزاع من جديد بين الزناتيين والصنهاجيين.كان قصر صنهاجة (زناقة) يتكاثر بكل صنف من العناصر الأجنبية التي كانت تجد دوما في طمي أراضي سهل بغداد مكانا للبناء، وحقلا للزراعة والري، سواء بواسطة الآبار أو بتوجيه مياه الأمطار المنحدرة من الجبال.

بينهما بفضل نفوذ الولي، وتشكل من القصور الثلاثة قصر واحد سمي، من قبل مريدي أحمد بن موسى، المعيز. يدعي البعض بأن هذا الاسم مستوحى من المزاج المتقلب والنَّزق للسكان. ومهما كان الأمر، يبدو أن قصر المعيز ينعم بتقدير كبير في فگيگ. يتحاشى الناس إيذاء سكانه، علما بأن ذلك يترتب عنه اقتصاص شديد. ويقال عادة أيضا:

«يمكن لكل نزاع، لم يكونوا فيه طرفا، أن يُحَلَّ حبياً، ولكن ما أن يدخلوا فيه حتى ينقلب إلى ما لا تحمد عقباه.»

في القرن العاشر من الهجرة، نُفي بنو عامر، أوائل بني هلال الذين جاؤوا إلى فگيگ، في ظروف جد غامضة، بدورهم. كان ذلك، حسب الرواية، نتيجة لعنة ألقيت على أهم فرقة من فرقهم، أولاد عبد الحق، من قبل سيدي أحمد بن مجدوب أحد أبناء الولي الكبير سي سليمان بوسماحة، وذلك عقابا لهم على اختطاف قاموا به.

في هذا الوقت، كان عدد سكان زناقة يتكاثر بالنزوح المتوالي لأولاد إبراهيم، من المزاب؛ أولاد قادي، الحراطين؛ وبني عامر؛ وأولاد سلام القادمين من الغاسول (دائرة جريفيل حاليا)؛ أولاد حمو من بوسمغون؛ أولاد عبد الحق من المزاب؛ أولاد عامر القادمين من آيت سغروشن؛ أولاد بوراس من عسلة؛ مرازگا حراطين مراكش.

تقول السيرة إن أهل زناقة، باتحادهم مع أهل بني ونيف، في القرن العاشر، استولوا ودمروا قصر آيت سميمن الذي بني قرب بني ونيف من قبل الوداغير، كما رأينا. انسحب أولاد سليمان وأولاد عدي، الذين بنوه، بعيدا عن الفج. لجأ أولاد عدي عند زناتيي الحمّام. ووجد أولاد سليمان ملجأ لهم بقصر تاوسّارت، الذي أسسه الودارنة، والذي نمى شيئا فشيئا بعناصر شتى: المزابيين (أولاد حسون وأولاد يحيى)، أولاد عمرو (آيت سغروشن). حل به أولاد سليمان وأحدثوا فيه الاضطراب والفتنة كما فعل أهل الوداغير في كل مكان إلى ذلك الوقت، وهم من حفدتهم. وبعد حروب أهلية طويلة تمت لهم الغلبة وسموا القصر باسمهم.

مع نهاية القرن العاشر، كانت فگيگ إذن قد اتخذت مظهرا شبيها جدا بمظهرها الحالي. فكل المداشير الصغيرة المكونة من خمسة أو ستة أكواخ تجمعت في قصور.

بساتين نخيل فج زناقة كانت شبه فارغة من السكان (ومنذ ذلك الحين فرّغت تماما).

في السهل، تجمعت صنهاجة في قصر زناقة بعد ابتلاع تاعزّابت.

انتصر الصنهاجيون واستولوا على قصر تاعزّابت الذي، كما رأينا، شيده لوداغير أمام قصر إفنزارن (من صنهاجة) وتختم الرواية نفسها أحداث هذه الواقعة كما يلي:

«دخل رجل من إفنزارن، عند الاستحواذ على تاعزّابت، إلى مسجد وكان به أربعون طفلا وفقيه يعلمهم القرآن. ذبحهم الفنزاري دون رحمة. وأشهد الفقيه الله على تقتيل هذا العدد من فقهاء المستقبل المؤمَّل عليهم آمال الدين؛ ثم لعن القاتل وأقرباءه داعيا بعدم تكاثر نسلهم أبدا. ومن ثم، تقول السيرة، لم يتجاوز عدد إفنزارن، منذ تلك الفترة، الأربعين نفرا.»

تمتع أهل الوداغير، طوال القرن السابع من الهجرة، بالتفوق المحقق كما تدل على ذلك كل مستوطناتهم الصغيرة التي أقيمت بالمنطقة.

وعلى أثر هزيمتهم بتاعزّابت، طلبوا النجدة من السلطان المريني بمراكش الذي بعث لهم المخزن *الجوابر* وهم عرب من بني هلال، وقد جيئ بهم لهذا الهدف من مالاقا إلى مراكش. استقروا في برج يدعى الخطاطيف لا تزال أطلاله ماثلة قرب قصر العبيد، وأنشئوا قصرا يدعا القصر الفوقاني. و شيد عبيدهم بالقرب منه القصر التحتاني. وعرف القصران من ذلك الحين بقصر العبيد [العبيدات]. أعادت هذه المساعدة التفوق للوداغير وحلفائهم. إلا أن تسلطهم أثقل الكهول إذ أُخضِع الصنهاجيون لضريبة ثقيلة، ومورس عليهم أبشع تنكيل.

حينما يولد ولد للجابريين، مثلما تقول الرواية، كان على زناقة أن تقدم أَمَة هديةً. وحينما يموت جابري، كان لابد من قتل زناقي. جُرّد أهل زناقة من كل ممتلكاتهم بالملياس وبضواحي فگيگ. بسط الجابريون هيمنتهم إلى بشّار، حيث لا يزال أحفادهم إلى اليوم في نزاع مع أولاد جرير حول الممتلكات التي يمتلكونها في هذه الواحة.

خلال القرن الثامن الهجري خلصت زناقة إلى سِلم مع لوداغير بتخليهم عن جزء من واحة تاكرومت لصالحهم. شيد فيه قصر من قبل أولاد بوبشر الذين يقطن أحفادهم زناقة والعبيد حاليا. تُرجع الرواية إلى هذه الفترة نفسها إنشاءَ قصر الحمام من قبل الزناتيين، أولاد علي أوعمر وأولاد عيسى وبعض بني عامر.

وفي القرن التاسع الهجري حلّ بفگيگ أحد الأولياء: سيدي أحمد بن موسى البرزوزي، من برزوزة قرب تلمسان. جاء من أحد قصور گرارة الذي يدعى المعيز، بزمرة من الزناتيين الذين لا يزال لهم أحفاد بالمعيز، وهم أولاد سليمان اومحمد. حل قرب قصور بني كريمّن وبني جرنيت، وشيد هناك قصرا صغيرا. كانت هاتان الفرقتان تتقاتلان في سبيل زناقة والوداغير. وشيئا فشيئا تم التصالح

ونيف. أما أولاد عدّي وآيت سميمّن فقد شيدوا قرب بني ونيف قصرا حمل اسم آيت سميمّن. واستوطن ما تبقى منهم الملياس، والعرجة التي انتزعت من أودرنة، وتاغلة وطاسرا، وعين الصفرا التابعة لزوزفانة.

أرادوا اغتصاب ماء تزادرت بأكمله، مدعين ومتصرفين كالأسياد على غرار كل الرُّحل اتجاه القصوريين. وبعد بضع سنوات دخلوا في صراع مع أولاد جرار، الذين كانوا تابعين للطائفة الإباضية (قسم مزابي)، واحتلوا قصرهم.

ما فتئت أن جرتهم توسعاتهم وأطماعهم في مياه عين تزادرت إلى حرب مفتوحة مع صنهاجة السهل، بينما بقي سكان الفج بعيدين من هذا الصراع. ساهم زناتيوا السهل في هذه الحرب بفعالية: تحالف بنو كريمّن مع الوداغير، بينما تحالف بنو جرنيت مع صنهاجة.

مع نهاية القرن السادس الهجري وبداية القرن السابع، حسب الرواية الشفوية، دفع الغزو الهلالي [بنو هلال] طلائعه إلى حدود قصور المغرب الأوسط.

كان أوائل هؤلاء الهلاليين هم بنو عامر بن زغبة الذين احتلوا المنطقة إلى حدود بني گومي (تاغيت). حرثوا كل المعادير[1] من العين الصفراء إلى گير. وأسسوا أيضا حول فگيگ عددا من القصور المندثرة حاليا: مزّوغة (ثنية سيدي يوسف)، أغلال (الدفيلية)، تمغردن (واد الحلوف)، جنان بن هارّيس[2]، فندي، بويَعلى، نوكيلة، نخلة بن براهيم[3]، العوج[4]، ملياس.

تدخل بنو عامر في الصراع الدائر بين صنهاجة والوداغير، متحالفين مع الوداغير كما تدل على ذلك مقبرة بالوداغير تحمل اسمهم.

وعند وصول هؤلاء نزح زنّاتيون جدد من بني مرين الذين استقروا بفگيگ بالذات، وخاصة بزناقة. لا تزال الرواية تحتفظ بحادثة دامية عن الصراع القائم بين الطرفين الذين كانا يقتسمان فگيگ. اندلع قتال مميت وعام في مجرى ساقية تزادرت، بين صنهاجة وبني جرنيت وبني مرين والودارنة من جهة وبين الوداغير وبني كريمن وبني عامر من جهة أخرى.

---

[1] يقصد بكلمة المعدر المنخفضات التي تصب فيها شعاب الجبل وقت المطر. يتشكل فيها تراكم من الطمي يمكن حرثه وزرعه في السنوات الملائمة.
[2] عثر في جنان بن هارّيس على صخرة منقوشة تحمل نقيشة تنسب إلى بني عامر.
[3] تحمل نخلة بن إبراهيم اسم أحد بني عامر.
[4] يوجد بالعوج، عند الحرث، محاريث عتيقة تنسب إلى بني عامر. ونعثر على آثار ساقية منسوبة إليهم، كانت تجلب الماء من حاسي تامدنايا.

من جبل المعيز الذي يحمل جزء منه اسم سيف الأوداغير. كانت الفروع الرئيسية لهذه القبيلة تتكون من أولاد ارحاح[1] وأولاد ميمون وأولاد عمران وأولاد مخلوف.

يَدَّعي كل هؤلاء الوداغير، أو بالأحرى أحفادهم، بأنهم شرفاء، وهي ادعاءات مبالغ فيها كثيرا، ونزوات خالصة كما يقول غيرهم من أهل فگيگ.

يقول العشماوي إن هؤلاء الوداغير كانوا يتألفون من 1200 فارس. عاشوا في البداية كرحل ينزحون إلى فگيگ في كل فصل خريف. واستقروا نهائيا بالوداغير، فيما بعد، وقد بنوا، مثلما تقول السيرة، مسجدا وضع هيكله على أعمدة خيامهم مؤشراً على تخليهم عن نمط عيشهم السابق. (يشار إلى يومنا هذا إلى ركيزة بمسجد الوداغير تعتبر من أعمدة الخيام تلك)[2].

كانت ساكنة فگيگ، إلى حدود القرن الخامس الهجري تتكون من الزناتيين فقط، وهم من ذوي الأصول الأمازيغية، ومن بعض الفروع المذكورة أعلاه باسم الوداغير.

في هذه الفترة، ظهر أمازيغ آخرون من صنهاجة. جاؤوا، مثلما تقول الرواية الشفوية، بزعامة يوسف بن تاشفين مؤسس السلالة المرابطية. هم الذين أشاعوا بفگيگ استعمال اللغة العربية بنشر عقيدة القرءان.

جاؤوا من الهگار وأتوا معهم بعادة وضع اللثام على الوجوه كما يفعل الطوارق حاليا. كان يشار إليهم عامة بالملثمين: بنو داريت، أولاد هكو، إلحيانن، إفنزارن، ولا يزال أحفادهم على قيد الحياة. استقرت العائلات الثلاث الأولى بالفج [تاغيت]. وشيد إفنزارن قصرا بموقع زناقة الحالي[3].

رأينا بأن أوداغير تخلوا عن حياة الترحال واستقروا بصفة نهائية. وكان السلام يسود فگيگ. إلا أن حضور هذا العنصر المقلق سيفتح عهدا من الصراعات والفتن التي لا تزال قائمة. بقي البعض بالوداغير وبأولاد زيان أو محرز (قصر قريب جدا من الوداغير، لم يبق منه سوى بعض الأطلال). ونزل البعض منهم إلى السهل وبنوا قصر *تاعزّابت* أمام قصر إفنزارن. واستقر البعض الآخر، وهم أولاد عزّي، ببني

[1] لا يميز الكاتب في نقله للأسماء بين الحاء والهاء أو السين والصاد وغيرها من الصوامت التي لا يتوفر عليها الخط اللاتيني، بينما نقل البعض منها معتمدا على الإملاء الفرنسي في نقل الغين أو الشين مثلا، لذلك اعتمدنا في نقلنا لهذه الأسماء إلى العربية على تقديرنا حينا خاصة مع الأسماء المغمورة، وعلى معرفتنا بالنطق الحالي حينا آخر.

[2] ينظر في هذا الموضوع كتاب العربي هلالي، فجيج تاريخ وثائق ومعالم، المسجد العتيق والصومعة الحجرية بفجيج، المطابع المغربية والدولية،طنجة، 1981.

[3] من المحتمل أن تكون كلمة زناقة مولدة من كلمة صنهاجة، الحرف ج كان ينطق أحيانا گ. مثلا: ما ينطق فگيگ يكتب فجيج.

يصرح أهل فكَيگ بأنهم كانوا، عند ظهور الإسلام، يتوزعون على كل حقول النخيل، إلى مجموعات صغيرة مكونة من خمسة أو ستة أكواخ يسكنها الزناتيون المنتمون إلى الفروع التالية: اوتاتغير، موسوح، بني عبد الواد، بني تادجين، بني يالومي، بني ماتو، بني مرين. كان الكل يُسقى من عين تزادرت[1] (بين قصري الوداغير وزناقة الحاليين). وكانت حقول فج زناقة وبني وَنِّيف آهلة بزناتيين آخرين: هم بنو يدون. استمر وجود أحفاد هذه العائلات القديمة، ممن يحملون اسم أولاد صافي، أولاد عيسى، أولاد صلاح، أولاد بوعناني، خلال قرن تقريبا، ثم انقرضت منذ ذلك الحين.

تشير الرواية الشفوية بعد ذلك إلى مجيء زناتيين آخرين:

1. *بني كريميع*، الذين انقسموا فيما بعد إلى فرعين fractions: بني كريمن وبني جرنيت، الذين استقروا دائما في مجموعات من خمسة أو ستة أكواخ في الموقع الحالي لقصر المعيز.

2. *الأودرنة* الذين أنشئوا قصر تاوسّارت الموجود بقصر أولاد سليمان الحالي. (لا يزال أحفادهم يُعرفون باسم اودرنة)؛

3. *أولاد جرار*، القادمون من الاباضية الصفرية بسجلماسة، ولهم قرابة بالذين يُدعون حاليا أولاد ناصر وأولاد الحاج وأولاد جرار والغنانمة (بني عباس) وأولاد جرار فاس. سيستقر هذا الفرع في قصر لوداغير الحالي.

ظهرت في القرن الرابع الهجري قبيلة مميزة بشكل خاص: لوداغير، الذين يُدعون أيضا في بعض المخطوطات الدواغير وأولتدغير. كان هؤلاء تحت زعامة شخص يدعى عبد الرحمان الشريف، وهو إدريسي نجا من الإبادة التي تعرض لها أهله من قبل موسى بوعافية الشهير.

لم تصل هذه القبيلة إلى ناحية فكَيگ إلا بعد فترة طويلة من الارتحال، حيث جالت في أماكن عدة وهي تعيش على النهب والسلب. نزل هؤلاء كما تقول السيرة

[1] كانت هذه العين منذ القدم سببا في الصراعات الطاحنة بين الوداغير وزناقة. كتب عنها سيدي عبد القادر بن محمد في تلميح إلى الدماء التي أسالتها قائلا: «إنها الكلبة الذائعة الصيت والتي تأكل أولادها.» وقال من جهة أخرى: «إن تزادرت كالقربة يمسك أهل الوداغير بفمها ويمسك أهل زناقة بقاعها». وقال أيضا: «السعداء في المسقبل هم الذين سيحوزون تزادرت وتسادرت» وتسادرت هذه أداة من حديد تستعمل في مطّ السدى في صناعة البرانيس. ويشير هذا الولي الصالح من خلال هذا القول المأثور إلى أن الغني الحقيقي هو الذي سيكون له بستان يُسقى من عين تزادرت ونساء يصنعن له البرانيس. (صناعة البرنوس هي أكبر صناعة في فكَيگ).

أولاد سليمان [آت سليمان]

المعيز [آت لمعيز]

الحمام [انظر الهامش1 تحته]

يحد فگيگ منخفض متدرج على شكل دائرة تتكون من جبل گروز وجبل بني سمير، ومن نصف دائرة من الجبال الأقل ارتفاعا تربط بين هذين الجبلين. نعبر من هذا المنخفض عبر سهل زوزفانة جنوبا عبر الفجاج التي أصبحت تاريخية وهي: فج المجاهدين وفج اليهودية وفج زناقة وفج تاغلة وفج سيدي يوسف.

لفگيگ ملحقات:

1. بني ونيف وحقولها؛
2. نخيل تاغلة وطاسرا وضفاف زوزفانة؛
3. سلسلة أخرى من حقول النخيل الصغيرة الموجودة في ثنايا الجبال المجاورة.

تدخل معظم هذه الحقول في ملكية أهالي فگيگ.

يبدو أن فگيگ تزخر بعدد كبير من الوثائق القديمة المحفوظة ضمن أرشيفات المساجد، وبعض العائلات التي تتضمن دون شك وثائق نفيسة وهامة. إلا أن أهل فگيگ لما يثقون بعد بنا حتى يسمحوا لنا بالتنقيب فيها. وقد استطعنا بكثير من الصبر، وبعد جهد جهيد، جمع بعض الروايات من شيوخ البلد، ومن بعض المخطوطات. الغاية من هذا العمل هو التحقُّق من هذه الروايات لوضع خطاطة لاحقة، وأكثر اكتمالا. لقد تم نقل أقوال أهل فگيگ دون السعي نحو تدقيق التواريخ، ذلك لأنه [التاريخ] مفهوم ينفلت تماما، كما هو معروف، من أهل البلد.

ذكر ابن خلدون فگيگ، ضمن لائحة القصور الصحراوية التي أسسها الزناتيون، مع سجلماسة وتوات وگورارة والمزاب وورگلة.

ولا يبدو أنها قامت بدور هام في شؤون المغرب الشمالي. على أي حال فإن الأرشيفات والروايات المستقاة، إلى اليوم، لا تشير إليها. لا تعود هذه الأرشيفات سوى إلى ظهور الإسلام. والبعض منها يدعي بأن الرومان كانت لهم فيها مؤسسات. إلا أنه لم يتم العثور إلى الآن عن هذه الأطلال التي تشهد، في كل المناطق الأخرى، عن هذا الاحتلال. ومن المحتمل أن تدل باسم روم عن شيء مغاير تماما.

أخبار وسير وأشعار حول فگيگ
(معلومات مستقاة من قبل الهاشمي بن محمد)[1]

ترجمة فؤاد ساعة
جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس

تبلغ ساكنة فگيگ حوالي 15.000 نسمة ويبلغ عدد نخيلها 250.000 شجرة.

تمتد واحة فگيگ على منخفضات جبل گروز الأخيرة وتنبسط في سهل بغداد بشكل واسع.

تسقيها منابع غزيرة المياه، تسمح بزراعة البساتين تحت ضلال النخيل، بل بزراعة الحبوب في حقول يانعة.

عدد قصور فگيگ ستة[2]: يوجد على السهل قصر زناقة [إزناين][3] الذي يعادل في أهميته القصور الخمسة الأخرى. ونجد على الهضبة في الحدود الشمالية للواحة:

العبيد	[آت نّج أو العبيدات]
لوداغير	[آت عدّي]

[1] « Traditions, Légendes, Poèmes sur Figuig (renseignements recueillis par El Hachemi Ben Mohammed) », *Bulletin de la société de Géographie et d'archéologie de la province d'Oran*, année 1906. T XXXI. p. 243-278.

[2] [الواقع أن عدد قصور فگيگ حاليا سبعة، إذ ينقسم قصر الحمام إلى قسمين: الحمام الفوقاني والحمام التحتاني].

[3] ما يوجد بين معقوفتين من إضافات المترجم.

المراجع

HART D. M. (1995), *Emilio Blanco Izaga, : Coronel en el Rif*, ed. Archivo municipal, UNED, Melilla, p. 30-31.

HART D. M. (1999), « La etnografia colonial española en la zona rural y tribal del norte de marruecos, 1912-1956: una vision general », *in* D. M. Hart y R. Raja Ahmed, *La sociedad bereber del Rif marroqui*, ed, unive e granada.

IZAGA E. B. (1946), « Las danzas rifeñas » in. *Africa*, n° 55, julio; n° 56-57, agosto 60, noviembre-diciembre, Madrid.-septiembre; n° 59

IZAGA E. B. (2000), *La vivienda rifeña*, ed. Ciudades autonomas de Ceuta y Melilla.

NIETO A. B. (1994), « La genèse d'un style colonial : l'architecture rifaine dans le 74, Aixe--Maroc espagnol », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée***,** n° 73 en-Provence.

5. لا ينبغي التغاضي هنا عن ذلك الانجذاب نحو فتنة الريف التي سحرت إِيثَاكَا، كما سحر المغرب لْيُوطِي. ورغم هذا الانجذاب فإن إِيثَاكَا لا ينسى أبداً أن الريف متخلف بل بدائي وهو بهذا يتعارض مع الغرب تعارض البدائية مع الحضارة. مثل هذه المسبقات الثابتة تجعل الاستنتاجات مقررة بشكل مسبق.

هذا بشكل مختصر تصور إيثاكَا **للسكن الريفي** حاولنا عرضه بشكل موضوعي. وأعتقد أن هذا العمل ينبغي أن يشمل كل الأبحاث التي أنتجها الباحثون الإسبان عن الريف والشمال عموماً وهم الباحثون الذين كانوا في مجموعهم تقريباً جزءاً من جسد مؤسسة الحماية الإسبانية. ولقد كان بَلانْكُو إيثَاكَا حسب عبارة الأنتروبولوجي الأمريكي دَافِيدْ هَارْتْ: "أفضلَ إِيثْنُوغْرافِيٍّ أنتجته الإدارة الكولونيالية الإسبانية في الشمال المغربي"[1].

لقد حاولنا تقديم عرض مستفيض لهذه الدراسة الهامة، كما سعينا إلى الوقوف على بعض العوائق التي تعطل الخطاب العلمي وتكوين صورة منصفة حول الريف والمغرب إجمالاً. وأعتقد أن هذه الصورة التي صاغها العسكر الكولونياليون الإسبان قد انتابها التصدع ليس جراء أبحاث المغاربة الذين لا يجدون سبيلاً إلى هذه النصوص بل جراء أبحاث الإسبان المعاصرين الذين نشأوا في مناخ سياسي وعلمي غير مناخ أندادهم الإسبان في الثلاثينات والأربعينات. هناك الآن جيل من الباحثين ممن تعافوا من هذه العوائق الكلولونيالية. من قبيل هؤلاء آنْطُونْيُو بْرَابُو نْيِيثُو وبِيثِينْتِي مُوكَا رُومِيرُو وغيرهما. هذا الاتجاه يتعزز بأبحاث مختصين من خارج إسبانيا من قبيل **دافيد هارت** باحثين منتمين إلى دوائر الاختصاص العلمي وغير معنيين بأرباح وخسائر بالحماية. المطروح علينا اليوم القيام بدراسات معمقة لكل هذه الاتجاهات، وتمتيع خطاب الحركة الوطنية بعطلة لأن هذا الميدان مقصور على الباحثين الذين يطرحون الأسئلة المؤرقة لا التلويح بالأجوبة الجاهزة مرة وإلى الأبد وتشهير الهراوة في وجه كل من سولت له نفسه ممارسة التأمل خارج السبل الجاهزة.

---

[1] « La etnografia colonial española en la zona rural y tribal del norte de marruecos, 1912-1956: una vision general » p. 187.

والواقع أن هذا الخطاب يطفح بالازدراء والتعالي والادعاء. وهذا يعرقل إلى حد كبير تكوين صورة منصفة عن الآخر. وبالتالي تقديم وصف أمين. ويقول: "لا تبدو كلمة أسلوب مناسبة حينما نعلقها على البيت الوضيع لهؤلاء الأهالي، الذين يجدون أنفسهم، وهم في حالة من البؤس، مدفوعين إلى الارتجال بالوسائل الطبيعية التي تكون في متناول يدهم وخضوعاً لموهبتهم الضعيفة، ملجأً بئيساً يحتمون به في الأيام الباردة والاحتفاظ بأشيائهم القليلة، البقرة الهزيلة والعنزات المرتعشة وبعض أكواب الشعير والزوجة الجائعة والأطفال الهزيلين والكلب الأجرب"[1].

مثل هذه العبارات المزرية تكاد تتوزع على صفحات كل الكتاب

4. وحينما يبتعد عن هذين النمطين الخطابيين وعن الأشياء يستنجد بالاستعارة، وهي أداة متعددة الوظائف إلا أن الباحث هنا يحملها مواقف وتصورات إيديولوجية مخلة بالأمانة العلمية. هنا تستعمل الاستعارات لأجل الإمساك بالموضوع بطريق غير طريق الوصف الذي هو المقوم العلمي الأثير. وتظل الاستعارة هنا قابلة للتلوين العاطفي ودس مواقف مزرية أو تفخيمية في حناياها. مثال ذلك عند إيثَاكًا وهو يصف البناء: "إن الجدار ليس نتاج عمل الفن المنبثق بهدوء من ذهن ويدي الصانع الذي يتأمل منبهراً صنعته، إنما هو بالأحرى عدوٌّ ينبثق من بين قدميه وهو يسعى إلى إلحاق الهزيمة به بضربات الحجارة، ورفس القدمين وتسديدات اللكمات. إنها صورة الضحية المنهارة، المغتالة بلا رحمة ولا شفقة، والمثخنة بالضربات الهائجة، الموزعة على جسدها بغيظ فتتلطخ أطرافها بالأوحال"[2].

صحيح أن إيثَاكًا يقرب لنا المعنى الذي يريد توصيله أي سلطة البناء ونفوذه على الجدار والتمكن منه لإخراجه في الصورة التي يحددها له. هذا هو المحتوى الموضوعي. إلا أن هناك محتوى أخر لا يليق بالمقاصد الموضوعية الوصفية، ألا وهي حضور **صورة مواكبة** لذا المعنى الموضوعي أو المفهومي. وهذه الصورة هي هذا المحارب بل الصياد العنيف والفظ والعديم الشفقة الذي يتمكن من الفريسة فيثخنها بالجراح والضربات قبل أن يرديها قتيلة، وهي متضرجة بالأوحال من جراء العراك المميت. مقابل هذه الصورة هناك تفصيل خفي صورة كامنة للبناء الأوروبي، نقيض الصياد المتوحش الريفي، فالبناء الأوروبي فنان أو صانع مسالم لا محارب والجدار يعيش معه في أمن وسلام يخرج طيعاً بين يديه، والعلاقة بينهما هي علاقة تآلف وتواد لا تحارب وتعارك. الخ الخ. والواقع أن مثل هذه الاستعارات المتراسلة بعيدة عن أن تكون الأداة البريئة المسخرة للإمساك بالفكرة.

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 9

[2] *Vivienda rifeña*, p. 17

التي يستعملها البناء والنجار وتلك الجديدة التي تزود بها مع وفود الاستعمار. والبدائل الجسدية التي تعوض أدوات البناء والقياس الخ.

2. هذا النزوع الوصفي تم دعمه بعزوف المؤلف عن أية نظرية حديثة في علم الاجتماع أو الأتنولوجية أو الأنتروبولوجية. وبهذا فبانسحاب هذه النظريات من الميدان فسحت المجال بالكامل لهذه المقاربة الوصفية التي تستقبل كل التفاصيل ولا تعترض طريقها أية مصفاة نظرية تقيد هذا الانتقاء من الواقع. إن النظريات هي أجهزة ـ مصافي منتقية تنطوي على مخاطر من شأنها إفقار الواقع واختزاله بحيث تتحول مع الوقائع في الكثير إلى مجرد متكآت تبريرية أكثر منها أدوات إصغاء إلى الواقع. هذا الجانب الإصغائي المترف هو ما نلاحظه عند إيثاكًا. كيف لا وهو نفسه قد جاهر بوعي في بداية بحثه بأنه لقد عمد إلى: "الاستغناء عن أي زاد إلا القليل منه مما يستطيع رأسي الصغير أن يحتويه"[1].

إذن هناك استغناء متعمد عن التصورات والمفاهيم والنظريات وتغليب الوصف على التنظير. ولهذا فنحن نترسم خطوات الباحث ولا يعترض سبيلنا أي تصور جديد أو نظرية مستحدثة. إلا أن المراهنة على الملاحظة وحدها قد تجعل الباحث يلهث وراء دوامة التفاصيل غير المحدودة والأمشاج التي يتعذر معها العثور على خيوطها الناظمة.

3. ومع ذلك فإن الباحث الذي يتظاهر بمثل هذه البراءة الملاحظة والثقة العمياء في ما تمده به حواسه، نراه في الكثير يخون هو نفسه هذه الحواس وينحرف عن الطريق فتتعطل آلته التصويرية فتغريه عواطفه فينصرف إلى إصدار **أحكام قيمة**، ويفتح المجاري لانثيال الانفعال ويستفز أخرى في نفس المتلقي. هنا نصادف سيلاً من العبارات التي نشعر بأنها تبعث الرضا في ذاتية الباحث، كما قد تستفز مكامن سخطنا ونفورنا. من قبيل هذا، هذا البوح الذي يبثه من حين لآخر في بحثه: "وبطبيعة الحال فإن هذا الأساس [غير العميق] هو سبب إنهيارات الجدران خلال مواسم الأمطار؛ إلا أن هذه لا تكون كثيرة كما أن أيام النعمة لا تكون كثيرة لكي تَنْفُذَ فى أدمغة الريفيين الصلبة ضرورةٍ العناية بهذه الأسس. وفوق هذا فإن الريفي لا ينزعج أمام ميل الجدار أو تشققه أو انهياره الجزئي. إنه مثال القناعة والخمول، الذي يحتمي بالسذاجة، وهو قوي بما فيه الكفاية لكي يتحمل الحياة لأمد طويل وسط الدمار أو في الحيز الباقي الذي لم يتهاو بعد، قبل أن يقرر الإقدام على ترميم ما. وفوق ذلك، وهو مرآة الامتثالية، لا يدعي التجذيف أي مقاومة المشيئة الإلهية، وإذا أراد الله أن ينتزع بيته، فإنه يمتثل لهذه المشيئة بالقوة والهدوء المعهودين في المؤمن [أي الريفي]"[2].

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 6
[2] *Vivienda rifeña*, p. 30-31

قبة التبن المتكدس وتربط بأطرافها أحجار ثقيلة متلاصقة مشكلة مع بعضها دائرة حاجزة مؤمنة لرسوخ هذا الهرم من التبن.

- **العين أو البئر**، أهم ملحقات البيت هو مصدر التزود بالماء، أصل الحياة. إنه أساسي للطبخ والشرب والغسيل والنظافة. أما المصدر الثاني للمياه فهو المطلوب لري الماشية، وغالباً ما يكون ذلك في الوديان.

يذهب إِيثَاكَا إلى أن العيون والآبار التي تتزود منها النساء بالماء، ليست مجرد مصدر للماء بل كثيراً ما كانت مكاناً لترويج الأخبار والتعارف و... و ... يقول إِيثَاكَا : " إن العين لهي في أغلب الأحيان مجرد ذريعة، شْوَايْ شْوَايْ، حيث يتم التعليق على أبسط أحداث القرية، كما يتم نشر أخبار القبيلة التي تم التزود بها من السوق.

إن العين تُكَوِّنُ، إلى جانب العائلة أو ثِمَسِّي [كلمة أمازيغية وهي تعني النار] أو الكَانُون، المراكز الوحيدة القروية للاجتماع"[1].

ومن المحافل التي يتوقف عليها البيت مكان الغسيل الذي لا ينبغي أن يكون بعيداً، ومكان الاستحمام ومكان حفظ خلية النحل إلخ . إلخ .

هذه على وجه الإجمال صورة السكن الريفي التي أنجزها مراقب عسكري وهي الدراسة التي تندرج ضمن برنامج كولونيالي شامل مهتم بالعناصر الثقافية للمستعمَر. ومع هذا علينا أن نلاحظ، ونحن شديدو اليقظة أمام الأغراض الاستعمارية والاستخدامات الإيديولوجية لأية معرفة لا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن هناك ملامح وصفية غنية يمكن انتشالها لاستخدامات إنسانية ولمساع علمية. ويمكن اليوم ونحن نعيش بعيداً عن صهد الحروب الوطنية وخطابتها التفخيمية أن نعود إلى هذه الأعمال لتصفيتها وترتيبها لإغناء خانات مأثوراتنا الثقافية.

ملاحظات تقويمية. هذا على وجه الإجمال تصور إِميلْيُو بْلَانْكُو إِيثَاكَا للسكن الريفي. يمكن أن نسجل بهذا الشأن مجموعة من الملاحظات:

1. ينحو بحث إِيثَاكَا منحىً وصفياً حريصاً على اصطياد أدق التفاصيل. إنه يتوسل من أجل هذا الغرض بما تمده به حواسه الملاحظة. تأملْ مثلاً، المواد المستعملة في البناء الأحجار والتراب والخشب والألواح الخشبية. وتجهيز سقوف البيوت وأنواع هذه السقوف ومواد التلبيس الخارجي. ووصف المفاصل التي يتألف منها السكن الريفي ووظائف كل واحد منها والفوائد العملية لهذا التوزيع. والأدوات

[1] *Vivienda rifeña*, p. 56

فإن مبادرة هذه المزينات متروكة لموهبة وملكة البناء، وتساهم في هذه الزينة نتوءات أعمدة السقوف باستغلال تناسق أطرافها[1].

أما الخشب فإن دوره الزخرفي حاضر في أكثر من موقع من البيت نكتفي هنا بالإشارة إلى ذلك الاستعمال الذي نخص به الألواح عبر استعمالها كالطوب، إلا أن بروزها في الجدار غير المغطى تكسب هذا الجدار فتنة وجمالاً خاصين. هكذا يتلاحم المسْعيَان النفعي والجمالي، أو ما يسميه إِيثَاكَا: "التزيين دون المساس بالفائدة"[2].

أما الزخارف المعتمدة على الحديد فبادية للعيان من خلال الشبابيك المثبتة على إطارات النوافذ، وباستعراض نماذج منها يتبين لنا أن هذه لم تفقد إلى الآن ألقها وفتنتها. يقول إِيثَاكَا: " إن الهياكل الزخرفية الحديدية تتكرر بشكل رتيب عبر الجبال والأودية، شأنها شأن الأصوات الصادرة على الدفوف والأغاني ..."[3].

روادف البيت.

- **الفرن.** مهيأة بالخصوص لطهي الخبز؛ تكون مجاورة للبيت على بعد بضعة أمتار، تحتمي بمكان جنب الممرات إلى البيت. إنها عبارة عن قبة تقوم على دعامة مصنوعة من الحجر والتراب بعلو حوالي 60 سنتم. وعلو القبة يكون بحوالي متر واحد. ذات فوهة في القمة تنفث منها الدخان وفي الجانب الأيسر أو الأمامي فوهة أخرى لإخراج الجمر والرماد أما الفوهة الكبرى الأمامية التي تستعمل لطرح الخبز أو العجين ولإخراجه بعد النضج. هذه الأفران أي القبة تصنع بمادتين هما شظايا الأواني الفخارية المنكسرة والتراب المختلط في الغالب بالتبن. هاتان المادتان هما التي تكونان قشرة القبة الفرنية. وبطبيعة الحال فإذا كان إِيثَاكَا يخص النساء بمهام تشييد الفرن وتعهده بالزخرفة والزينة، والحقيقة هي أن كل مزينات البيت من شؤون النساء وحدهن.

- **المطمورة.** الجميع يعرف كيفية إعدادها. إلا أن إِيثَاكَا يثير الانتباه إلى أمر وهو أن محتوى المطمورة من الحبوب حوالي ثمانية قناطر. ولأجل تأمين المخزون من الرطوبة ففي الريف تفرش أرضية المطمورة بالأحجار والتبن، كما يثبت التبن على جدران المطمورة لنفس الغرض.

- **البيدر.** هو مكان يقع في الكثير في مكان متطرف نسبياً عن البيت مقارنة بالفرن. وهو مكان درس غلال الحبوب، كما أنه مكان تكديس التبن، بعد جمع الغلال. وفي الريف أسلوب خاص من ذلك. إنه عبارة عن قبة يتم تثبيتها بحبال تتدل من أعلى

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 45
[2] *Vivienda rifeña*, p. 48
[3] *Vivienda rifeña*, p. 48_49

يومي أو جزافي. أي ما يعادل خمسة وثلاثين سنتيماً كأجرة للعمل اليومي من طلوع الشمس إلى غروبها. أما الأجر الجزافي فهو حوالي خمسة دراهم لبناء غرفة كاملة وخمسة عشر درهماً لبناء الدار كاملة متكونة من ثلاث غرف. إلا أن هذه التقديرات ينبغي أن توضع في سياقها الاقتصادي.

تكاد تكون حقيبة الأدوات التقنية التي يستعين بها البناء الريفي في عمله تتمثل في جسده وأطرافه وأعضائه. إن البصر واليدين وراحة اليد وحزمة الأغصان والكتفين كلها تستخدم محل المعدات التقنية الحديثة.

الواقع أن هذا الوضع البدائي يسجله إِيثَاكَا بصدد كل المهن. فبصدد بائعي الخشب يلاحظ "أن هولاء يستعملون الأقيسة التي يوفرها الجسد الإنساني، من قبيل القدمين والذراع والراحة (أي الشبر)[1]. وكذلك احتفظت مهنة البناء في رأيه "بكل ملامحها الغابرة الأكثر بدائية ولامعقولية"[2].

يوحي كل شيء هنا بالبدائية في مجال لم تجد التقنية سبيلاً إليه. هذا الأمر يشدد عليه إِيثَاكَا كثيراً في أبحاثه حول الريف، ويتخذ هذا الوضع ذريعة للحماية التي يزعم أنها قد جاءت لنقل الإنسان الريفي من عصر الحجر والوحل إلى عصر الحديد، أي إلى وضع يتم فيه تفويت لمجموعة من المهام التي كان يقوم بها الجسد إلى الوسائل التقنية.

عناصر التزيين. المرحلة الأخيرة في تشييد البيت هي مرحلة التزيين. "عناصر التزيين الشائعة الاستعمال هي الحجر والخشب والحديد والصباغة، تضاف إلى هذه عناصر ضوء الشمس في السماء الصافية والرجال المستغرقون في حياة الدعة الشاملة، أو ما دعاه النِّرْفَانَا الريفية، ولمسات الإناث[3]. كل شيء ينجلي هنا طبيعيا غنياً عن المزينات المجلوبة أو المصنوعة. وخارج الدائرة الإنسانية ينتقل إِيثَاكَا إلى دائرة الأحياء من الدواجن مرافقي الإنسان فيجد في الديك العنصر المتمم لهذه اللوحة الطبيعية الإنسانية المتعافية من أسباب القلق والهم.

أما بالنسبة إلى عنصر اللون فلو تأملنا الجدران فإن كساءها مشرق البياض من الرفرفة حتى القاعدة، إنه البياض المبهر، أو سِمْفونِيَّة البياض الحقيقية.

أما الزينة التي تتخذ مادتها من الحجر فهي عبارة عن أحزمة زخرفية حجرية تمتد من زاوية إلى أخرى، ويمكن تحديد هذه الأحزمة وتنويعها. وفي كل الأحوال،

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 21
[2] *Vivienda rifeña*, p. 14
[3] *Vivienda rifeña*, p. 43

المساكن المشيدة بهذه الطريقة هي التي تكون مستقيمة أكثر، كما تكون أشد مقاومة لعوادي الدهر[1]".

معدات البناء. بعد مواد البناء التي لا تتجاوز هذه العناصر الطبيعية الثلاث الأحجار والتراب والخشب. ما هي الأدوات التي يستعملها البناء. يذهب إِيثَاكَا إلى أن هذه الأدوات بسيطة إلى أقصى الحدود، إذ "لا يمكن أن تكون إلا أكثر اقتصاداً وأقل عدداً وأشد بدائيةً، وهذا ما ينسجم مع حاله الاقتصادية"[2].

هذه الأدوات أو المعدات لا تتعدى المعول la zapapico والفأس. "هاتان الأداتان وحدهما رصيد stock أدوات البناء التي تتوفر للبناء الريفي"[3].

هذا الرصيد الفقير من المعدات هو الذي حاول الاستعمار حسب رواية إِيثَاكَا إغناءه بـ "الأكواب والعربات والمجارف palas والمنقار"[4].

الأبواب والنوافذ. أما بالنسبة إلى حاجات البيت من الخشب كالأبواب والنوافذ والإطارات والطاولات والألواح، "فإن كل الناس يعرفون كيف تصنع؟ ولماذا؟. إنها تطلب بدون شرط أي علامة زائدة، إذ إنها هي نفسها، مع بعض التسمح"[5].

النظر إلى الشيء إذن باعتبار فائدته الأولية أو البدائية وما عدا ذلك فهو أمور تافهة لا أهمية لها إن لم تكن مزعجة، يقول إِيثَاكَا في المقارنة بين الريفي والأوروبي في هذا المضمار: "ولنعترف أننا لا نعرف بالضبط لماذا تستخدم عند الأوروبيين الأبواب والنوافذ والإطارات، أللانتفاع بها بشكل عادي أم لاستخدامها كمزينات، أم للاستجابة لنزوة ما؟ إلخ "[6].

البناء والعونـ كان الناس في الريف إلى عهد قريب يستعينون في الأعمال الكبرى والجماعية وذات الطابع الإحساني على نظام تَوِيزَة، حيث يَكتفي في بعض الحالات المستفيد بإعداد ما يشبه الوليمة للمساهمين في هذا العمل الجماعي. إنها الشكل الأرقى للعمل التعاوني.

إلا أن هذا النظام هو الآن آيل للزوال. وهذا ما يسجله إِيثَاكَا في الثلاثين من القرن الماضي. ولهذا فهو ينوه بأن مهنة البناء حرة، بمعنى أنه يوفر خدمة للناس مقابل أجر

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 33
[2] *Vivienda rifeña*, p. 23
[3] *Vivienda rifeña*, p. 23
[4] *Vivienda rifeña*, p. 23
[5] *Vivienda rifeña*, p. 26
[6] *Vivienda rifeña*, p. 27

فهي أيضا تغطى بنفس المادة من التراب أو حصاد الشعير الذي يكسبها مظهرا جيداً"[1].

هذا الهيكل المحدودب يتألف من أعمدة مائلة أحد طرفيها على الركيزة الأفقية العلوية والطرف الآخر على الجدار ويغطى كما أسلفنا القول بالألواح وفوقها التراب أو التبن. أما وقد اكتمل الحديث عن السكن الغفل هناك الحلقة الأولى البدئية.

الأساس والجدران. لم نتحدث إلى الآن على السكن إلا باعتباره قائماً. إلا أن خطوات بدئية تتقدم ذلك البناء. فلنعد قليلاً إلى الوراء. ولننزل إلى أساس البيت، ولنستعرض كيفيةَ نشوءِ الجدار ومواد تكوينه. "هذا الأساس يتصف بأقل ما يمكن من العمق، إذ القصد البدئي هو إقامة بناية بدون طابق علوي؛ يتراوح عمقه وعرضه بين الثلاثين والأربعين سنتمترات، إلا أن هذه الأقيسة ليست مطردة في الجهتين معا"[2].

هذا القياس هو نفسه عرض الجدار الذي يكَوّن "الحجرُ مادتَهُ في المناطق الجبلية في الريف ومن الطوب الكبير بصفة عامة في المناطق الشاطئية".[3]

يمتاز هذا الجدار بكونه **مزدوجاً** أي جدارين متلاحمين أو متعانقين يحرص البناء على الربط بينهما بجعل بعض الأحجار معترضة ورابطة مع الاستعانة في ذلك بالتراب الذي هو المادة الثانية المكونة للجدار. وليس صدفة أن البِنَاءَ عملية يضطلع بها هنا شخصان أحدهما في الواجهة الداخلية والآخر في الواجهة الخارجية. فحينما يتعلق الأمر بالجدار المزدوج الحجري لا يمكن أن تكون الأمور إلا بهذا الشكل، يقول إيثَّاكَا:

"الخاصية الثانية للجدار الريفي هي **الإعوجاج** فبدون الأدوات التي تصون الجدار من ذلك فإن هذا يتعرض للإعوجاج دوماً في الريف. "فبدون أدوات قياس الأبعاد والانحناء وبدون القوالب الخشبة، يتعذر دائماً بناء جدران مستقيمة بأيدي الريفيين"[4]. هذا الجدار قد يترك عارياً وقد يغطى بالتراب وذلك تبعا لإمكانيات صاحب البيت.

وحرصا على تماسك الجدار وقوته فقد يستعان في المناطق الغابوية بألواح سميكة تفرش على امتداد الجدار وتربط بقوة في الزوايا باللوحة المقابلة لها. "إن

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 40-41
[2] *Vivienda rifeña*, p. 30
[3] *Vivienda rifeña*, p. 31
[4] *Vivienda rifeña*, p. 33

وخزن الخشب، إلخ. كما أنه يوفر في نفس الآن خم الدجاج وحظيرة الدواجن"[1]. هذه القابلية للاتساع والنمو من خصائص السكن الريفي، حسب إِيثَاكَا. وفي هذا السياق نفهم قوله :

" السكن الريفي هو مجال قابل لأن يستقبل تحولات متنوعة [...] أما السكن الأوروبي فهو طاقية صلبة أو قفص مزين أحيانا، إلا أنه قفص، يغري بالفرار منه كل الطيور"[2].

ليس السكن الريفي نهائياً، بل هو مفتوح على احتمالات كثيرة. وهي احتمالات إيجابية، هناك نزوع متفائل متجذر في ساكن هذا البيت الذي يشيَّد على أساس أنه سينمو. وأنه سكاناً آخرين قادمين سيجدون فيه مأوى يحضنهم.

لا يكاد إِيثَاكَا يقول شيئا على الطبقة الأولى للسكن الريفي. إلا أنه يوحي أنه ينجز بعض الوظائف الترفية من قبيل استقبال الزوار. إلا أنه يخصه بوصف المسالك المؤدية إليه وهما اثنان، أي سِلَّمان، أحدهما داخلي والآخر خارجي. فالخارجي تكون قاعدته جنب باب البيتِ السُّفْلِي. وهو مصنوعٌ من الخشب كما أنه شديد الاهتزاز. ولذلك وجب على الذين يستقلونه التزام الحذر. وهو وسيلة التواصل مع الخارج.

والثاني داخلي، يربط بين البيت السُّفْلِي والغرفة، أي ينطلق من داخل زاوية ما في البيت ويؤدي إلى داخل الغرفة العلوية. ربما كانت الحركة على هذا الصعيد محجوزة لأهل الدار في حين أن الحركة على السلم الخارجي مهيأة لاستقبال الوافدين.

إلا أن هذا السلم الثاني. "هو سلم يدوي، وهو صعب الاستعمال ذو شكل عمودي، ينطلق من منفذ أو فتحة في زاوية ما من الغرفة وهو يسمح بالاختفاء السريع أما الأشياء أو الكائنات التي تتطلب الاختفاء حينما يصل زائر ما "[3].

السقوف. يميز إِيثَاكَا نمطين من السقوف . الأول : عبارة عن أعمدة تثبت في أعلى الجدارين المكونين للبيت. "وإذا حام الشك حول نجاعة تحملها تم دعمها بركيزة في وسطها، وهذا يبعث الاطمئنان، وهذه العمدة الداعمة من الضروري أن تضاف إليها القطع المثبتة"[4]. "وتثبت فوق هذه الركائز ألواح خشبية تتم تغطيتها بعجين التراب في حال السطوح المستوية، وأما في حال السطوح المزدوجة أو المحدودبة

[1] *Vivienda rifeña*, p. 42
[2] *Vivienda rifeña*, p. 36
[3] *Vivienda rifeña*, p. 38
[4] *Vivienda rifeña*, p. 40

يحتضن هذا المستطيل البيت النواة هو عبارة عن غرفة ممتدة على طول أحد الأضلاع طولها ثمانية أمتار وعرضها ثلاثة أمتار[1]. أما علو الجدار فهو في العادة متران ونصف[2]. هذه النواة السكنية هي ما يمكن أن يلبي الحاجات الأولية لعائلة فقيرة. أما بالنسبة إلى من تيسرت لهم السبل فيمكن أن يشيِّدوا غرفاً أخرى على امتداد هذا المستطيل، كما يمكن أن يقيموا على هذه البيوت طبقة سكنية علوية. هذا البيت السُّفلى النواة أو الأولي "مهيأ لحياة عائلة من الطبقات المتواضعة والماشية إضافة إلى خزن الغلة"[3].

يتم إعداد هذا البيت وتهيئته بجعله متدرجا ومنقسما إلى ثلاثة أقسام، أعلاه هو مكان النوم وأسفله هو حظيرة البقرة. وأوسطه هو مكان إعداد الطبيخ والأكل. والقيام بأشغال البيت مثل طحن الحبوب...

هذه الأقسام المؤلفة للسكن فضاء واحد مفتوح له منفذ أو باب واحد في وسط الحيز الأوسط وهو مفتوح على فناء الدار.

"هذا التوزيع الرائع يسمح، بفضل بابه الوحيد الأوسط، بالتنقل السهل والتهوية الكافية والتدفئة ووجود الأشياء في متناول اليد أو البصر على الأقل، وهو ما يساهم كثيراً في المراقبة، لأن ذلك ييسر عد الأشياء ومراقبة الأملاك وبالخصوص مراقبة الأطفال والماشية"[4].

يقوم فوق الحيز المحجوز للبقرة رفٌّ بنفس مساحته، مصنوع من الألواح الخشبية المدعومة بركيزة مثبتة في مكان فاصل بين الحظيرة ومكان الطبخ والأكل، هذه الركيزة هي مربط البقرة الذي يمنعها من إلحاق الأذى بالأشياء والأفراد. فوق هذا الرف تودع الحبوب أو الغلال والفواكه اليابسة وغيرها.

"ولو أردنا، حسب إيثَاكَا، أن نصوغ في عبارات مسبوكة مقاصد المعمار الريفي فإننا قد نقول مثلا: "تجنبوا كل ما هو زائد"، "التمتع بأكبر منفعة وراحة واقتصاد"، "أصغر مكان مع استفادة قصوى" ، "زخرفة غير مكلفة أو متحركة"، "حميمية "، "أمن". هذه مدرسة كاملة "[5].

أما فناء الدار فهو "الفضاء المفتوح بين البيتين أو الثلاثة بيوت المكونة للسكن، وهو ضروري تماما بالنسبة لأي منزل – ومن شأنه توفير متنفس يسمح بأن يخفف من عبء المهام الموكولة إلى البيوت وتوفير بعض الخدمات مثل الطبيخ والموقد

---

[1] *Vivienda rifeña*, p. 35
[2] *Vivienda rifeña*, p. 34
[3] *Vivienda rifeña*, p. 35
[4] *Vivienda rifeña*, p. 35
[5] *Vivienda rifeña*, p. 36

كان إِمِيلْيُو بْلَانْكُو إِيثَاكَا أحد هؤلاء المراقبين، وهو الذي وصفه **دَافِيدْ هَارْتْ** بأنه "أفضلُ إِيثْنُوغْرافِيٍّ أنتجته الإدارة الكولونيالية الإسبانية في الشمال المغربي"[1]. لقد أُرسِلَ إيثَاكَا إلى العرائش في مهام عسكرية لسنتين (1914-1916)، ثم إلى الجبهة في نواحي تطوان 1927. أما تعيينه في الريف، أي في آيت عَمَّارْ فلم يتم إلا في يناير 1930. وظلّ بعد ذلك يتنقل بين شتى القبائل الريفية المحيطة بالحسيمة متقلداً مجموعة من المناصب حتى غدا المراقب العام للريف 2 اكتوبر 1936. وغادر المغرب بغير عودة سنة 1942.

خص إيثَاكَا الريف بأبحاث مهمة حول **النظام القبلي**، إذ تعتبر دراسته حول قبيلة آيْتْ وَرْيَاغْلْ من أهم ما كتب في الموضوع، وله أبحاث حول **أعراف الريف**[2] و**الرقص الريفي**[3] و**فنون الدفن** و**السكن الريفي**[4]، المنشور سنة 1930، وهو موضوع عرضنا.

يعرض هذا الكتاب وصفاً دقيقاً لنمط من السكن الريفي. وبطبيعة الحال فإن مثل هذه البحوث تدخل في إطار مجموعة من الأعمال التي توكلُ إلى المراقبين مهمة إنجازها. يقول إيثَاكَا: "حينما تلقيت أمراً من الهيئات العليا باختيار حر لموضوع ما، غمرت ذاكرتي موضوعات دينية وتاريخية وجغرافية" [...] ولأنني كنت حريصاً على ألا أتسبب في أي ضرر ممكن بالقارئ [...] آثرت اعتباراً للوظائف السياسية اليومية ركوب المغامرة في المجالات الحرة أو غير المطروقة كثيراً، عارضاً خلالها تأملاتي الخاصة"[5]. هناك إذن اختيار موضوع جديد غير مطروق وغير مسبوق، يعرض خلاله رأياً أو تأملاً شخصياً. ربما كان هذا لأجل تفادي البحث المستند على تراكم مسبوق حيث لا يطلب من الباحث سعة الاطلاع وحسب بل تطلب منه إضافة الجديد إلى ما تقدم. وهكذا كان اختيار إيثَاكَا الأداة التي تقيه من هذه القيود. فما هي خصائص هذا السكن؟

الشكل الخارجي.– الشكل الخارجي للسكن الريفي عبارة عن جدار مستطيل الشكل. هذا الشكل المغرق في البساطة هو الذي يصفه إمِيْلِيُو بْلَانْكُو ذي إيثَاكَا: "إن الأسلوب [يقصد أسلوب بناء البيت] لا يمكن أن يكون أكثر طبيعية وأشد بعدا عن التخطيط"[6].

---

[1] « La etnografia colonial española en la zona rural y tribal del norte de marruecos, 1912-1956: una vision general », p. 187.

[2] *Emilio Blanco Izaga, Coronel en el Rif*, ed. La biblioteca de Melilla, 1995.

[3] م. ذ.

[4] م. ذ.

[5] *Vivienda rifeña*, p. 5.

[6] م. ذ.

السكن الريفي

كما رآه الباحث "الكولونيالي" إِمِيلْيُو بْلَانْكُو إِيثَاكَا

محمد الولي

ينتمي إِمِيلْيُو بْلَانْكُو إِيثَاكَا إلى ثلة من المسؤولين في الجيش الإسباني الذين وفدوا إلى شمال المغرب ومكثوا فيه خلال سنوات (1914-1916) و(1927-1942) في إطار مهام عسكرية سياسية بالأساس، إضافة إلى مهام أخرى سياسية وتربوية وصحية وإدارية. كان هؤلاء المسؤولون المدعوون **مراقبين** (interventores) يمثلون حسب عبارة فرانكو، "النواة الأساس للتنظيم السياسي"، واعتبرهم كَاسَاسْ مُورَا: "عيون القيادة وأذرعها في الميدان". ولهذا كانت الحاجة ماسة إلى إخضاعهم لتكوين خاص، مناسب لمهامهم. كما عهدت إليهم مسؤولية **جمع المعلومات،** التي كانت ترفع إلى الجهات المسؤولة. فلأجل التمكن من التدخل ينبغي أن نكون على دراية تامة بكل المظاهر التي تقوم عليها حياة القبائل. ومن هذه الهيئة من المراقبين تكونت خلال الثلاثينات والأربعينات من القرن الماضي ثلة من الباحثين الحقيقيين الذين تمثل تركتهم المعرفية تراثاً نفيساً. يُقوِّمُ **دَافِيدْ هَارِتْ** عملهم قائلاً: "إن الكتب والمقالات المتداولة كانت في أغلبها مكتوبة بأقلام الجنرالات والضباط بل وحتى الملازمين. كان أغلب هؤلاء أفريقانيين يمينيين يعتقدون أن واجبهم كما يفهمونه هو خدمة الوطن. وكان تعاطي بعضهم للإتنولوجية المحلية مجرد ردف ثانوي لمهامهم الإدارية باعتبارهم **مراقبين**"[1].

[1] « La etnografia colonial española en la zona rural y tribal del norte de marruecos, 1912-1956: una vision general », p. 174

السكن الريفي
كما رآه الباحث"الكولونيالي" إمِيلْيُو بْلَانْكُو إِيثَاكَا 7
محمد الولي

أخبار وسير وأشعار حول فگيگ
(معلومات مستقاة من قبل الهاشمي بن محمد).. 21
ترجمة فؤاد ساعة



الثقافة الأمازيغية. تأملات وممارسات أنثربولوجية من مرحلة الإستعمار إلى اليوم

أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز الدراسات
الأنثربلوجية والسوسيولوجية بفاس يومي 28 و29 ماي 2009

الثقافة الأمازيغية. تأملات وممارسات أنثربولوجية من مرحلة الإستعمار إلى اليوم

ⵣⴳ ⵜⵉⵣⵉⵏ ⵓⵙⴷⵓⵔⵔⵉ ⴰⵍ ⵡⴰⵙⵙⴰ, ⵜⵎⵓⵏ ⴷ ⵖⵓⵔⵏⵖ ⵜⵉⴳⵜ ⵏ ⵜⵓⵙⵙⵏⴰ ⵜⴰⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⴳⴼ ⵎⵏⵏⴰⵡ ⵏ ⵜⵎⵣⵕⴰ ⵏ ⵓⵏⴳⵔⴰⵡ ⴰⴷⵍⵙⴰⵏ ⴰⵎⴰⵣⵉⵖ. ⵎⴰⵛⴰ, ⵜⵏⴳⵉ ⵜⵉⴳⵜ ⵏ ⵉⴳⵉⵜⵏ ⵉⵜⵜⵡⴰⵙⴽⴰⵔⵏ ⴳ ⵓⵣⵎⵣ ⵏ ⵓⵙⴷⵓⵔⵔⵉ ⵙ ⵜⵡⵉⵏⴳⵎⵉⵏ ⵜⵉⵎⵙⵙⴷⵔⵓⵙⵉⵏ ⵏⵖⴷ ⵜⵎⵙⵙⵏⵣⴰⵖⵉⵏ. ⵉⵎⴳⴰⵢⵏ ⵏⵏⵙ, ⵡⴰⴳⴳⴰ ⵜⵜⵉⵏⵉⵏ ⵉⵙ ⵜⴳⴰ ⵜⵉⵡⵓⵔⵉ ⵏⵏⵙⵏ ⵜⴰⵎⴰⵙⵙⴰⵏⵜ, ⵓⵔ ⵣⵎⵉⵔⵏ ⴰⴷ ⵏⵏⴼⵍⵏ ⵉ ⵉⴼⴰⵙⵙⵏ ⵏⵏⴰ ⵉⴳⴰⵏ ⵉⵎⵉⵎⴰⵏⵏ ⵏⵖⴷ ⵏⵏⴰ ⴳ ⵉⵍⵍⴰ ⵓⵙⵏⵓⵊⵢⵓ ⵙ ⵓⵙⵔⵉⴷ. ⵡⵏⵏⴰ ⵉⵣⵕⴰⵏ ⴰⵔⵔⴰⵜⵏ ⵏ ⴷⵖⵉ, ⴰⴷ ⵢⴰⴼ ⵉⵙ ⵉⵙⵓⵍ ⵓⵙⵡⵉⵏⴳⵎ ⴰⵎⵙⵏⵓⵊⵢⵓ ⵏ ⵜⵙⵏⴰⴼⴳⴰⵏⵜ ⵜⴰⵙⴷⵓⵔⵔⵉⵜ ⴰⵍ ⵡⴰⵙⵙⴰ. ⵉⵛⵇⴰ ⴱⵣⵣⴰⴼ ⴰⴷ ⵏⴳ ⵢⴰⵏ ⵓⵙⴼⵙⵉ ⴰⵎⴰⵙⵙⴰⵏ ⵉ ⵡⴰⵔⵔⴰⵜⵏ ⴰ ⴰⵛⴽⵓ ⵓⵔ ⵍⵍⵉⵏ ⵛⵉⴳⴰⵏ ⵏ ⵉⵔⵣⵣⵓⵜⵏ ⵉⵖⴱⴰⵏ ⴳ ⵢⵉⴳⵔ ⴰ.

Sans nul doute, du temps colonial à nos jours, un savoir anthrologique (ou à vocation anthropologique) non négligeable est-il accumulé sur une partie du système culturel amazighe. Seulement, la plupart des travaux accomplis sous la colonisation regorgent de clichés aussi réducteurs que trompeurs. Leurs auteurs, dont la vision se veut *scientifique* ou *savante*, demeurent prisonniers d'une interprétation tendancieuse, ethnocentriste et, parfois, nettement raciste. L'esprit tendancieux de l'anthropologie coloniale persiste toujours. Faute d'intenses recherches approfondies, il oppose une résistance farouche à l'analyse scientifique.

تراكمت منذ الحقبة الاستعمارية إلى يومنا هذا، معرفة أنتربولوجية (أو ذات صبغة أنتربولوجية) لا يستهان بها حول عدة جوانب من النسق الثقافي الأمازيغي. إلا أن معظم الأعمال التي أنتجت تلك المعرفة وفي تلك الفترة، كانت مفعمة بصور سلبية ومُنقصة من قيمة ذلك النسق أكثر مما هي مُضللة حوله. كتابها الذين يدعون العلمية في رؤيتهم، بقوا حبيسي تأويلات مغرضة وإثنية وفي بعض الأحيان، وبكل صراحة، عنصرية. وفي غياب شبه تام لأبحاث عديدة ومعمقة، تبقى العقلية المغرضة للأنتربولوجيا التي أنتجتها الحقبة الاستعمارية مصرة دائما، ومقاومة بشراسة لكل تحليل علمي رصين.